This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Auſſerordentlichem Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Jena, der Churfürſtlich Mainziſchen Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede und der lateiniſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Zweiter Band.

Leipzig,

bei Johann Ambroſius Barth

1799.

ganzen Zeitraums dadurch etwas erſchwert wird; indeſſen hat doch die Periodenabtheilung ſelbſt zu große Vortheile, als daß man ſie, dieſer kleinen Unbequemlichkeit willen, ganz zu verwerfen, Urſache hätte.

Uebrigens iſt die Einrichtung in dieſem Bande dieſelbe geblieben, welche ich dem erſten gegeben hatte. Sie ſchien mir die zweckmäßigſte zu ſeyn, und ich bin bis jetzt durch keine Gründe von dem Gegentheil überzeugt worden. Vielleicht wäre es geſchehen, wenn ich das Glück gehabt hätte, den erſten Band meiner Schrift bald und auf eine für mich inſtructive Art beurtheilet zu ſehen. Aber von ſo vielen kritiſchen Journalen, welche in Deutſchland geſchrieben werden, haben bis jetzt nur zwei ihr Urtheil vernehmen laſſen, die Erfurtiſche und die Göttingiſche gelehrte Zeitung. Beide Anzeigen ſind im Grunde zu unbedeutend, als daß ſie auf den Namen einer Recenſion Anſpruch machen könnten. Indeſſen iſt doch die letzte, in Anſehung ihres Verfahrens und ihrer Tendenz ein zu merkwürdiges Actenſtück, daß ich mir nicht das Vergnügen verſagen kann, es hier in extenſo herzuſetzen und mit einigen Bemerkungen zu begleiten.

„Der

Götting. Anz. 1793 N. 13. S. 121-128.

„ Der Herr Verfasser hatte in seinem Werke über das System des Plato zu einer vollständigen Geschichte der griechischen Philosophie Hoffnung gemacht. Er schränkt sich aber nicht auf die Erfüllung derselben ein, sondern liefert hier den Anfang einer Geschichte der Philosophie überhaupt, die nach dem Maaßstabe, welchen er selbst für die Beurtheilung angiebt, auf Vollendung dem Stoffe und der Form nach berechnet seyn soll. Sein Verdienst läßt sich aus diesem ersten Bande nicht genau schätzen. Bekanntlich ist keine Partie der Geschichte der Philosophie in den neuern Zeiten so fleißig und vielseitig cultivirt, als die von Thales bis auf Sokrates bei den Griechen. Schon deswegen konnte es dem Verf. leichter werden, in Ansehung jener Partie etwas Vorzügliches an und für sich zu leisten, ohne daß dabei sein eigenes Verdienst dabei sehr in Anschlag zu bringen wäre. Hier und da Berichtigungen und neue Ansichten des Einzelnen, nähere Bestimmungen, kleine Zusätze, die ohnehin noch wohl noch zweideutig sind, *) durch welche allein aber der Verf. sich von seinen Vorgängern in der Bearbeitung jener Periode der griechischen Philosophie unterscheiden mag, können ihn wohl nicht auf eine

*) Ist doch wohl gar eine kritische Prophezeiung!

bedeutend höhere Stufe über dieſelben im Urtheile des unterrichteten und unpartheiiſchen Publicums erheben. Die Rechtmäßigkeit der Erwartung alſo, die der Verf. erweckt, daß er ein Werk über die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie aufſtellen werde, dergleichen die hiſtoriſche Muſe bisher noch nicht aufzuzeigen hatte, und das die frühern Verſuche eben ſo entbehrlich machte, als es ſie durch Originalität Wahrheit und Zweckmäßigkeit überträfe, wird ſich erſt in den folgenden Bänden, welche die verhältnißmäßig weniger angebauten Felder der Geſchichte der Philoſophie angehen, mit gröſſerer Sicherheit beurkunden laſſen. Was in dieſem erſten Bande gethan werden konnte, um den Lauf des Verf. unmittelbar nach Eröfnung der Schranken rühmlich auszuzeichnen, iſt nur zum Theil von ihm gethan worden, ſo daß ſchon hier zur Vollendung noch manche Deſiderata übrig bleiben. Vielleicht würde Rec. mehr Auszeichnendes gefunden haben, und weniger vermiſſen, wenn nicht der Verf. ſelbſt dazu veranlaßte, einen ſtrenge vergleichenden Blick auf ſeine Vorläufer zu richten, gerade dadurch, daß er die Aufmerkſamkeit von ihnen abzulenken, und ſie, ſo viel es ſich nur mit guter Manier thun laſſen wollte, in den Hintergrund zu entfernen ſucht. Herr. T. mißbilligt die ethnographiſche Methode der Geſchichte der Philoſophie und zwar inſofern mit Recht, als

zunächſt bei den Griechen die Geſchichte der Philoſophie ein hiſtoriſches Continuum wird. Gleichwohl kommt es nur darauf an, was man ſich unter der ethnographiſchen Methode der Darſtellung der Philoſophie des Alterthums denkt, und wie weit man ſie anwendet. Für eine beſchränkte Anwendung nach einem engern und zweckmäßig beſtimmten Begriff derſelben läßt ſich Manches zur Rechtfertigung ſagen. Die wiſſenſchaftliche Cultur und Philoſophie der Griechen hängt von mehr Seiten mit der Aegyptiſchen Cultur zuſammen. Geſetzt, daß die griechiſche Philoſophie wirklich ſelbſtſtändig genug wäre, um den Forſcher der Geſchichte der Philoſophie überhaupt einer ſorgfältigern Rückſicht auf die Aegyptier zu überheben (eine Vorausſetzung, die immer problematiſch iſt); ſo giebt es doch neuere Gelehrten und ſcharfſinnige Hiſtoriker (z. B. Pleſſing), die jene Selbſtſtändigkeit der Griechiſchen Philoſophie aus hiſtoriſchen Gründen ſchlechterdings abläugnen. Daß die Hypotheſe dieſes Gelehrten keiner Aufmerkſamkeit werth ſey, wird Herr T. nicht behaupten wollen. *) Warum ſollte nun nicht ein Kap. über die wirkliche oder vermeinte Philoſophie der Aegyptier

*) Nach Herrn Buhle Grundriß 1. Th. S. 42. iſt eine ganz unhaltbare Hypotheſe.

einleitungsweiſe nützlich und nöthig ſeyn, um die folgende zuſammenhängende Geſchichte der Philoſophie der Griechen deſto pragmatiſcher werden zu laſſen, indem man ſie vorläufig vor unhiſtoriſchen Ableitungen und falſchen Deutungen verwahrt? — Vor der Philoſophie als Wiſſenſchaft (einem Syſteme nach Vernunftprincipien) gingen, der Natur der philoſophirenden Vernunft in ihren erſten Aeuſſerungen gemäß, einzelne Philoſopheme her. Die hiſtoriſche Darſtellung der letztern wird durch das Geſetz aller Geſchichte, die Chronologie bedingt. Hatten die Aegyptier früher Philoſopheme als die Griechen (und wie kann man dies abſolut verneinen) ſo dürfen ſie in einer Geſchichte der Philoſophie überhaupt nicht ſo übergangen werden, wie ſie vom Herrn T. übergangen ſind. Die Erzeugniſſe der Speculation der ältern Griechen waren doch auch nichts weiter als Philoſopheme, ſo weit wir ſie kennen. Fängt Geſchichte der Philoſophie erſt dann an, wenn dieſe ſich der Idee der Wiſſenſchaft nähert, ſo iſt ſie auch nicht befugt, von Thales anzufangen. In ſpäterer Zeit iſt die Alexandriniſche Philoſophie ein Amalgama aus Zoroaſtriſchen, Hebräiſchen, Aegyptiſchen und Griechiſchen Vorſtellungsarten, die in Alexandrien zuſammenfloſſen. Sie läßt ſich nicht pragmatiſch erzählen, ohne die Philoſopheme des Zoroaſters, der Hebräer,

an

an und für ſich entwickelt zu haben. Die Zoroaſtriſche Lehre hängt wiederum mit ältern Perſiſchen Begriffen, wie die Moſaiſche mit Aegyptiſchen zuſammen. Wie kann man den Geſchichtſchreiber mit Grunde tadeln, der zur Vorbereitung der Geſchichte der Philoſophie überhaupt den Philoſophemen der Hebräer, des Zoroaſter (und wegen der unmittelbaren hiſtoriſchen Verbindung auch der Scandinavier, Hindus u. a. *) ein paar beſondere Abſchnitte widmete, ohne übrigens dem wahren Continuum der Geſchichte der Philoſophie als Wiſſenſchaft etwas zu entziehen? Es läßt ſich demnach noch ſtreiten, ob die Hrn. Gürlitt, Meiners, Buhle u. a. die die etheographiſche Methode in den erwähnten Abſichten brauchten, hierin zweckwidrig verfuhren? oder ob nicht umgekehrt die unbedingte Einſchränkung der Geſchichte der ältern Philoſophie auf die Griechen, die Hr. T. für ein negatives Verdienſt ſeines und des Tiedemanniſchen Werkes hält, ein poſitiver Mangel ſey. Die Periode der Geſchichte der Philoſophie, die in dem vorliegenden Bande von Hn. T. vorgetragen wird, geht bis zum Sokrates. Sie iſt in folgende Abſchnitte getheilt: — Vorausgeſchickt ſind zwei Einleitungen. Die erſte be-

 trifft

*) Siehe auch etwa die Mexikaner und Peruaner?

trifft den Begriff, Inhalt, die Form, den Zweck, die Methode und allgemeine Literatur der Geſchichte der Philoſophie. Die zweite enthält einige Bemerkungen über die griechiſche Philoſophie insbeſondere und die Hauptquellen derſelben, die aber etwas dürftig ausgefallen ſind, und bloß an das Bekannte erinnern. Die Geſchichte der Philoſophie erkläret der Verf. als Darſtellung der ſucceſſiven Ausbildung der Philoſophie oder Darſtellung der Beſtrebungen der Vernunft, die Idee der Wiſſenſchaft von den letzten Gründen und Geſetzen der Natur und Freiheit zu realiſiren, eine Erklärung, der ſchwerlich Jemand ſeinen Beifall verweigern wird. Was hier zur Begründung und Erläuterung derſelben vorkommt, iſt ſehr durchdacht, und wird endlich den Streit entſcheiden, der über den Formularbegriff der Geſchichte der Philoſophie geführt wurde, und ſo oft eine bloße Logomachie war. Auch die Widerlegung der Meinung des Herrn Grohmann kann dieſen Schriftſteller überzeugen, daß die ungünſtige Aufnahme, die ſeine Theorie in unſern und andern critiſchen Blättern fand, nicht, wie er glaubt, von einer Recenſentencoalition gegen ihn herrühre, die nur ſein Hirngeſpinſt iſt. Weniger zufrieden möchten uneingenommene Kenner mit manchen Aeuſſerungen des Verf. über die neuere Literatur der Geſchichte der Philoſophie ſeyn. Sein Urtheil über

das

das hieher gehörige neuere Werk des Herrn Tiedemann (S. 26) iſt einſeitig, ungerecht gegen andere, und ſteht eben darum mit ſeiner eignen hiſtoriſchen Darſtellung der griechiſchen Philoſophemene im directeſten Widerſtreite. Eben daſelbſt wird der Mangel an Schriften über die geſammte Griechiſche Philoſophie bemerkt. Die Bücher von Meiners und Pleſſing findet der Verf. nur particulär, was ſie nach ihren Zwecken auch nur ſeyn ſollten. *) Des neuern

*) Es iſt ſehr auffallend, wie der Rec. an jenem Urtheile einen ſo gewaltigen Anſtoß finden konnte, und kaum anders als aus parteiiſcher Eigenliebe zu erklären. Schwerlich hätte er bei leidenſchaftloſer Prüfung einen ganz falſchen Sinn in jene Stelle hineintragen und ſich über angeführte Thatſachen ſo formaliſiren können. Es iſt falſch, daß ich den Mangel an Schriften über die geſammte griechiſche Philoſophie behauptet habe; wir haben, dies ſind meine Worte, noch keine vollſtändige allen Foderungen entſprechende Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, ich kenne kein Werk, das ſich ausſchlieſſend mit dieſem Theile der Geſchichte beſchäftiget. Ich führe darauf mehrere Werke an, von welchen aber keins eine vollſtändige, befriedigende Geſchichte der griechiſchen Philoſophie enthält. Dieſe Thatſache wird der Rec. nicht widerlegen können. Daß die Werke der Herrn Meiners und Pleſſing particulär und nicht univerſell ſind, iſt nicht meine Schuld. noch habe ich behauptet, daß ſie es ſeyn ſollten; ich habe nur angegeben, was ſie ſind. Was endlich jenes ungerechte Urtheil über Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie

neuern Werks des Herrn Buhle, das die Griechiſche, theoretiſche und praktiſche Philoſophie von Thales bis Sextus umfaßt, wird gar nicht gedacht; dieſes wird (S. LXXXIII.) unter die Compendien und kleineren Schriften literariſch aufgeführt, ungeachtet es, was dem Verf., der es benutzte, nicht unbekannt war, dermalen drei Bände beträgt, und nach ſeiner Beendigung ungefähr denſelben Umfang haben dürfte, den die gegenwärtige Geſchichte des Herrn T. erhalten möchte. Die Abtheilung nach § § macht noch kein Compendium; ſonſt gehörte Bruckners Hiſt. crit. in 6 Quartanten eben dahin *) Ueber-

phie betrift, ſo zeichnete ich dieſes Werk unter andern, die geſammte Geſchichte der Philoſophie betreffenden nur in Rückſicht auf die Darſtellung der Philoſopheme (d. h. in Rückſicht auf den Fleiß, auf die Genauigkeit und den Scharfſinn, mit welchem dieſer Gelehrte den Sinn der Philoſopheme in den Quellen erforſcht hat, in welchem Puncte auch Herr Fülleborn Beiträge St. 6. S. 6. einſtimmt) aus, ohne den übrigen Werken dieſer Art ihr Verdienſt abzuſprechen, wie ſich jeder Unparteiiſche aus dem, was S. 26. folgt, hinlänglich überzeugen kann.

*) Herr Buhle hat einen Grundriß der Geſchichte der Philoſophie, nicht der griechiſchen Philoſophie verſprochen. Er konnte daher nicht als ein beſonderes Werk über die Geſchichte der griech. Philoſophie S. 25, 26. angeführt werden. Es iſt übrigens nicht vergeſſen worden, wie der

Ueberhaupt iſt der literariſche Theil des Werks unſers Verf. die ſchlechteſte Seite deſſelben, die zum Contraſte mit den guten dienen kann. Die bloße Häufung der — zuweilen ſehr mangelhaften — Büchertitel ſieht einem Auctionscataloge ähnlich. Denn Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie und Reimmanns kritiſirender Geſchichtskalender von der Logica, Meiners hiſtoria doctrinae de ver. Deo und Jenkin Thomaſius Hiſtoria Atheismi (London 1716. 8.) ſtehen hier vertraulich neben einander.*) Es iſt auch kein

der Rec. ſelbſt anführet; aber es ſcheint, als hätte er erwartet, S. 26. vorzüglich genannt zu werden, und daß es nicht geſchehen iſt, erregt die Galle des Rec. — Die Anführung des Buhliſchen Werkes unter den Compendien iſt freilich etwas unſchicklich, wegen der großen Ausführlichkeit. Ein Theil der Schuld fällt aber auf Herrn Buhle ſelbſt zurück, der erſtlich die geſammte Geſchichte der Philoſophie in drei kleinen Octav-Bändchen, und zwar in compendiariſcher Form (S. Vorrede zum 1. Theile S. 2.) vorzutragen verſprach, und ſelbſt bei erweitertem Plane ſeinem Werke noch immer die compendiariſche Form ließ. (S. Vorrede zum 2. Theile S. 3). Ich überlaſſe es dem Herrn Rec. ſich deshalb mit Herrn Buhle, abzufinden, und danke ihm für die Belehrung über die Kriterien eines Compendiums.

*) Vertraulich neben einander? Ich ſtelle in dem §. 24 die Geſchichtswerke über einzelne Theile der Philoſophie zuſammen. Natürlich ſteht Tiedemanns Geiſt als das

um-

kein vernünftiger Grund da, warum der Verf. was er ſchon in ſeinem Werke über Plato that, den Auskehricht der Literatur (der lieben Vollſtändigkeit wegen, die doch nie Vollſtändigkeit wird) wieder herbeiträgt. Entweder hätte er die Literatur, für welche ohnehin durch Herrn Buhle, auch in critiſchen Betrachte, geſorgt war, ganz weglaſſen, oder ihr eine lehrreichere und dem Bedürfniſſe angemeſſenere Einrichtung geben ſollen. Die hiſtoriſche Erörterung der Philoſopheme ſelbſt, der Hauptgegenſtand des Werks, iſt in vieler Hinſicht vortrefflich, obwohl immer noch nichts weniger als vollendet, ſo wie ſie auch im Weſentlichen auf eine unterſcheidende Originalität keine Anſprüche hat. Am meiſten hat der Verf. Eigenes in der Darſtellung der Philoſopheme des Heraclit, Empedokles, der Atomiſten und Sophiſten. Er hat hier die Nachrichten der Alten vollſtändiger geſammelt und mehr ausgepreßt. Ob nicht in der Anordnung der Ideen jener Weltweiſen, in dem Sinne, der ihren Behauptungen untergelegt wird, zuweilen auch der neuere Philoſoph aus den alten ſpreche, iſt eine andere Frage. Mit den Sophiſten wurde

umfaſſendſte voran, darauf folgen die zur Geſchichte der Logik gehörigen. Worauf ſoll nun der Tadel gehen? Auf den Mangel der Ordnung? oder daß Schriften von ungleichem Werthe neben einander geſtellt werden müßten.

wurde Hr. T. durch ſein Studium des Plato vertrauter. In der Anſicht des Eleaticismus und Pythagorismus ſtimmt er mit denen von Fülleborn und Buhle zuſammen. Die treffliche critiſche Unterſuchung der Quellen zur Geſchichte des Pythagoras und der Pythagoreer von Meiners nimmt er als gültig an, und in den Lebensumſtänden des Pythagoras folgt er dieſem ganz. *) Eigenes vollſtändiges Quellenſtudium würde inzwiſchen, wie Rec. wohl einmal darzuthun Gelegenheit haben wird, über den innern Zuſammenhang des Pythagoreiſchen Syſtems, vornehmlich über die ſucceſſive Ausbildung und Abänderung deſſelben noch manche Aufſchlüſſe gewährt haben, die beim Verf. nicht angetroffen werden. **) Der (S. 163.) ***) erwähnte Antagonism zwiſchen der Meinung Tiedemanns über die Xenophaniſche Hypotheſe von der Natur der Sonne und des Mondes, und die von Meiners und Buhle angenommene, iſt freilich ſeltſam genug; aber wohl nicht durch die Schuld der letzteren. Die frü-

*) Beide Angaben ſind nur halb wahr. Die Uebereinſtimmung hätte müßen genauer characteriſirt werden.

**) Möge der Rec. dieſe Aufſchlüſſe dem Publicum ja recht bald mittheilen. Ich werde weder neidiſch noch ungerecht gegen dieſes Verdienſt ſeyn.

***) Betrifft blos eine beiläufige Anmerkung

frühere Geſchichte der Phyſik und Aſtronomie macht es doch höchſt unwahrſcheinlich, daß Xenophanes Sonne und Mond für entzündete Dünſte hielt, die täglich entſtänden und erlöſchten, zumal Cicero ihm die Hypotheſe beilegt, daß der Mond, wie die Erde, bewohnt ſey. Folgerte doch Xenophanes aus den Verſteinerungen auf den Bergen, daß die Erde ehedem mit Waſſer bedeckt geweſen; man kann einem ſolchen Kopfe alſo eher die letzte Hypotheſe als jene rohe Vorſtellung zutrauen. Daß die beiden erſten Kap. des Ariſtoteliſchen Werkchens de Xenophan. Zen. et Gorg. vom Meliſſus handeln, iſt zuerſt von Hrn. Buhle gezeigt worden, in der Abhandlung Hiſtor. Pantheismi a Xenophane usque ad Spinozam in den Commentat. Soc. Reg. Gotting. T. X. *).

Es wird nicht leicht Jemand ſeyn, der dieſer Anzeige nicht die Verlegenheit anmerken ſollte, in welche den Verf. der Vorſatz tadeln zu wollen, verſetzte. Ich beſitze nicht den Eigendünkel, um

*) Wenn es mit dieſer Angabe ſeine Richtigkeit hat, wie wir nicht zweifeln, — denn Niemand kann das beſſer wiſſen, als der Herr Rec. ſo iſt mir, wie Herrn Spalding etwas Menſchliches begegnet, der wahrſcheinlich eben ſo wenig als ich dieſe Abhandlung geleſen hat.

um in die Unart ſo mancher Schriftſteller zu fallen, welche keinen Tadel vertragen können; aber ich halte es auch unter der Würde eines Recenſenten, wenn er, einer Leidenſchaft zu gefallen, vergißt, was er dem Publicum und dem Schriftſteller ſchuldig iſt; wenn er anſtatt das Eigenthümliche einer Schrift in dem Inhalte und der Form treulich darzuſtellen, die Vorzüge ſowohl als die Unvollkommenheiten derſelben zu entwickeln, nur darauf ausgeht, jene in den Schatten zu ſtellen, und dieſe herauszuheben; wenn er den Hauptgegenſtand trocknen Fußes übergeht, und bei Nebendingen verweilt, um nur tadeln zu können; wenn er anſtatt ſeinen Tadel mit Gründen zu unterſtützen, vielmehr durch willkürliche Deutung erſt den Stoff zu Vorwürfen ſelbſt ſchafft. Die obige Anzeige beſteht dem gröſten Theile nach aus ſolchen Recenſentenkünſten, und iſt deswegen ein Muſter, wie man nicht recenſiren ſoll.

Der Hauptgedanke, auf welchen ſich das ganze Raiſonnement des Rec. ſtützt, iſt der: der Verf. hat eine, dem Stoffe und der Form nach vollendete Geſchichte der Philoſophie verſprochen; Der erſte Band bleibt weit hinter dieſer Erwartung zurücke. Das erſte iſt ein Falſum. Nie iſt

mir dieſe Anmaſſung in den Sinn gekommen. Ich habe gezeigt, was eine Geſchichte der Art ſeyn und was ſie leiſten müſſe; ich habe mich beſtrebt, dieſe Foderungen zu erfüllen; Dieſes ſagt die Vorrede, nicht jene Großſprecherei, die mir aufgebunden werden ſoll. Es wäre rathſamer und eines Rec. würdiger geweſen, den in der Vorrede angegebenen Geſichtspunct anzugeben, und zu zeigen, was ich wirklich geleiſtet, und nicht geleiſtet habe, als ſo ins blaue Feld von dem Plane und der Ausführung zu ſprechen, daß kein Leſer nur einen Begriff von beiden ſich machen kann. Was ſoll man z. B. dazu denken, wenn er zu dem, wodurch ſich dieſes Werk auszeichne, hier und da Berichtigungen, neue Anſichten des Einzelnen, nähere Beſtimmungen, kleine Zuſätze, die ohnehin noch wohl noch zweideutig ſind, rechnet? So zweideutig, ſo unbeſtimmt, drückt ſich nur ein Mann aus, der die Unbeſtimmtheit zu gewiſſen Abſichten braucht. Er mag jene Berichtigungen, Zuſätze u. ſ. w. unterſucht und geprüft haben oder nicht, ſo bringt ihm in beiden Fällen dieſe vornehme Sprache keine Ehre. Und wie ſtimmt mit dem Anfange der Anzeige, wo dem Buche alles Auszeichnende abgeſprochen wird, und nichts Rühmliches davon

zu

zu ſagen iſt, das Ende derſelben überein, nach welchem die hiſtoriſche Erörterung der Philoſopheme in vieler Rückſicht vortrefflich iſt. Doch auch hier weiß der Rec. durch ſeine hinzugefügten Beſtimmungen und Zuſätze alles wieder ins rechte Gleis zu bringen. Er kann es nicht läugnen, daß manches Eigenthümliche angetroffen wird; anſtatt zu zeigen, worin das beſtehe, und wie ich zu demſelben gekommen ſey, ſetzt er vielmehr eine neue Bedenklichkeit hinzu, ohne ſie im geringſten zu begründen. Doch kein Wort weiter davon. Die ganze Anzeige beweiſt durch ſich ſelbſt, daß ſie nicht die Abſicht haben ſollte, Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, ſonſt müßte ſie ſtringentere Beweiſe enthalten, und ſich ſowohl über das Formelle als das Materielle der Geſchichte und das Quellenſtudium, welches dem letzten zum Grunde liegt, als die Hauptſachen, worauf es bei Beurtheilung eines ſolchen Buches ankommt, weitläufiger und beſtimmter erklärt haben.

Uebrigens iſt die Tendenz und die Veranlaſſung dieſer Anzeige und ihrer Beſchaffenheit ſo deutlich in ihr ſelbſt ausgedrückt, daß es für den nachdenkenden Leſer kaum einer Zurechtweiſung bedarf. Der Recenſ. hätte, wie er ſagt, viel-

leicht (!) mehr Auszeichnendes gefunden, wenn ich nicht meine Vorgänger ſo viel als möglich, in den Hintergrund zu entfernen geſucht hätte. Zum Beweiſe wird die Verwerfung der ethnographiſchen Methode angeführt. Ich habe die letzte als zweckwidrig aus Gründen getadelt, und ſelbſt die Apologie derſelben von dem Verf. zeigt, wie ſchwer es halte, etwas zu ihrer Rechtfertigung zu ſagen. Es wäre überflüſſige Arbeit, das Raiſonnement des Rec. darüber zu beleuchten. Ich frage nur den Herrn Rec. auf ſein Gewiſſen, ob er in Herrn Buhles Grundriß der Geſchichte der Philoſophie etwas vermiſſen, ob er irgend eine Lücke oder Dunkelheit finden würde, wenn er die acht Abſchnitte bis S. 154 als nicht vorhanden betrachtete? — Daß ich dadurch meine Vorgänger abſichtlich in Schatten habe ſtellen wollen, iſt nur dem Rec. ſo vorgekommen, aber mir nicht eingefallen, der ſehr wohl weiß, daß die hiſtoriſche Methode nicht allein darauf beruht, und daß es bei einer wiſſenſchaftlich-hiſtoriſchen Arbeit, dergleichen die Geſchichte einer Wiſſenſchaft iſt, mehr als ein Weg giebt, ſich Verdienſte zu erwerben.

Daß

Daß der literariſche Anhang nicht ohne Mängel ſey, habe ich ſchon ſelbſt in der Vorrede geſtanden; daß er nicht ſo ſchlecht iſt, um die Vergleichung mit einem Auctionscatalog zu verdienen, kann ich ohne Unbeſcheidenheit um ſo mehr behaupten, da die zum Beweiſe gewählten Beiſpiele, wenn man ſie in dem Buche ſelbſt nachſehen will, gerade die nach einem Plan beſtimmte und geordnete Stellung beurkunden, welche keine Eigenſchaft gewöhnlicher Auctionscatalogen iſt. Es war meine Abſicht, eine ſoviel als mir möglich vollſtändige Ueberſicht von der Literatur über die Geſchichte der Philoſophie, ſowohl überhaupt als über einzelne Theile derſelben, zu geben; ohne zu weitläufig zu werden, konnten aber nur die Titel der Bücher angeführt werden. Aus dieſem Grunde kann ich weder den einen noch den andern Rath des Rec. befolgen. Herr Buhle hat bloß die beſten und brauchbarſten Schriften (mit einigen wenigen Ausnahmen) meiſtens ohne kritiſches Urtheil (zumal bei ältern) angeführt; diejenigen Leſer, welche bloß dieſe kennen lernen wollen, können immer bei ihm Befriedigung finden. Meine Abſicht gehet aber auf eine vollſtändige Ueberſicht, der man die wenigen Blätter, die ſie einnimmt, immer gönnen kann.

Möch-

Möchten doch alle Gelehrte, welche an einem Fache arbeiten, mit Entfernung aller kleinlichen Rücksichten, nur die Cultur ihrer Wissenschaft zu ihrem Hauptintereſſe machen. Nur bei dieſer Denkungsart kann eignes Verdienſt neben fremden beſtehen und geltend werden.

Jena den 10. April 1799.

der Verfaſſer.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Zweites Hauptstück. Zweite Epoche. Sokrates bis Zeno.

Erster Abschnitt. Sokrates Seite 25

Zweiter Abschnit. Antisthenes — 87

Drit-

Inhalt.

Dritter Abſchnitt. Cyrenaiker . . Seite 99

Vierter Abſchnitt. Megariker . . — 133

Fünfter Abſchnitt. Pyrrho und Timon — 166

Sechſter Abſchnitt. Plato . . — 188

Geſchichte der Philoſophie.

Zweiter Theil.

Syſtematiſcher Geiſt der Philoſophie.

Geſchichte der Philoſophie.

Zweites Hauptſtück.

Zweite Epoche

Syſtematiſcher Geiſt der Philoſophie.

Von Sokrates bis auf Zeno, den Stifter der Stoa.

Einleitung.

Sokrates macht in der Geſchichte der Philoſophie Epoche. Er war es, der, wie Cicero ſagte, die Philoſophie vom Himmel herabrufte, und in die Wohnungen der Menſchen, in das gemeine Leben einführte [1]). Als populärer Philoſoph, dem es mehr um die Veredelung der Menſchheit, um die Anwendung der Philoſophie im

1) Cicero Tuſcul. Quaeſtion. v. 3. Socrates autem philoſophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

jetzt in Anſpruch genommen, bezweifelt, beſtritten; man fragte nach ihren Gründen und fand keine als äußere hiſtoriſche; die Religionslehre erſchien den Freierdenkenden als ein loſes Gewebe von Fabeln, Ungereimtheiten und Widerſprüchen, welche zu glauben nur unwiſſenden und abergläubiſchen Menſchen verziehen werden konnte.

So fing alſo der Glaube an das Daſeyn der Götter an zu wanken, die Verbindlichkeit der moraliſchen Gebote wurde geleugnet, das Gewiſſen für eine abergläubiſche Furcht unwiſſender und roher Menſchen erklärt, alle moraliſche Urtheile verkehrt. Ungeſittetheit hieß Erziehung; Zügelloſigkeit Freiheit; Schwelgerei, guter Ton; Unverſchämtheit, Herzhaftigkeit. Der größte Theil der Nationen bekannte ſich noch zu der Religion ihrer Väter, aber dieſe beſtand nur aus Cerimonien und aus Meinungen, die der Moralität eben ſo nachtheilig waren, als der theoretiſche Atheismus. Wenn ſie auf der einen Seite die Menſchen antrieb, den Göttern durch Erfüllung ihres Willens wohlgefällig zu werden, ſo bot ſie auf der andern Seite genug Mittel dar, um die erzürnten Götter wieder zu verſöhnen, und die Strafgerechtigkeit durch Opfer, nicht durch Beſſerung zu befriedigen.

Das Emporſtreben des menſchlichen Verſtandes, ohne daß die moraliſche Bildung gleichen Schritt hielt, das vermehrte Gefühl von Kräften, das unruhige Drängen nach Thätigkeit, ohne geſetzmäßige Maximen und Maaßregeln kündigte den Anfang einer neuen Periode der Menſchheit an. Aber die nächſten Folgen konnten wegen des Mißverhältniſſes in der Cultur nicht anders als ſehr empörend ſeyn. Welchen Eindruck mußten ſie nicht auf die damals lebenden edeln Menſchen machen, in deren Seele das Gefühl für Sittlichkeit und Recht unverdorben war? Wie mußte nicht ihr Innerſtes durch den Contraſt zwiſchen dem, was gewöhnlich geſchah, und

ihrem

ihrer Gefühl für die Würde des Menschen erschüttert werden, zumal da sie sahen, daß diejenigen, welche sich als Lehrer der Jugend aufgeworfen hatten, den Kopf verwirrten und die Achtung gegen Recht und Tugend für Thorheit und Einfalt, die Befriedigung aller Lüste für die einzige Bestimmung des Menschen erklärten; daß sie dem Geiste der Zeit huldigten, anstatt ihm eine wohlthätige Richtung zu geben, nicht als Lehrer, sondern als Schmeichler des Volks auftraten? Alle unverdorbene Menschen mußten vor den Folgen erzittern, die solche Grundsätze unter diesen Umständen in Republiken, wo sie schneller und fürchterlicher wirken, befürchten ließen; sie müßten, je mehr sie in das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft verschlungen waren, mit desto größerm Eifer ihnen entgegen arbeiten.

Dieses Entgegenwirken konnte nun auf eine doppelte Weise geschehen. Man mußte nehmlich entweder der Erziehung eine moralische Tendenz geben, die sittlichen Gefühle mehr, als bisher geschehen war, entwickeln und beleben, und alle diese geläuterten Vorstellungen an die bisher gewöhnlichen Religionsbegriffe anknüpfen, mit andern Worten, das alte System veredeln; oder die sittlichen und religiösen Wahrheiten auf Grundsätze zurückführen, und ein neues Moralsystem begründen.

Den ersten Weg betrat Sokrates, und er brach dadurch dem Plato, Aristoteles und andern Philosophen die Bahn zu ihren Untersuchungen über Gegenstände der Moral. Ungeachtet der Zweck, den sich diese vorgesetzt hatten, von dem, welcher Sokrates ganze Seele erfüllte, verschieden war, so hatte doch die Ansicht des letztern von den moralischen Angelegenheiten der damals lebenden Menschheit einen entscheidenden Einfluß auf die ganze praktische Philosophie der Griechen.

Jener ehrwürdige Weise Athens wollte die sittlichen Ueberzeugungen, die ihm sein reines und unbestechbares Gefühl als Wahrheit eingab, in seinem Vaterlande, so viel als möglich, allgemeingeltend machen, ihnen mehr Kraft und Einfluß auf das thätige Leben verschaffen. Dieses konnte er nicht, wenn nicht die Meinung, als sey Sittlichkeit und Glückseligkeit im durchgängigen Widerspruch, entkräftet und gezeigt worden, daß beide sehr harmonisch mit einander sich vereinigen lassen. Er stellte daher die Tugend in ihrer liebenswürdigsten Gestalt, als die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes dar, welche Zufriedenheit mit sich und mit der Welt, Ruhe vor allen Leidenschaften und Glückseligkeit aller Art im unzertrennlichen Gefolge habe; er schilderte die nachtheiligen Folgen des Lasters mit den lebendigsten Farben. Hierdurch legte Sokrates den Grund zu allen folgenden Moralsystemen bei den Griechen, und die Philosophen giengen nach seinem Beispiel alle von der Untersuchung aus: was ist und worin bestehet das höchste Gut des Menschen?

Das Interesse, welches die Denker an diesen Untersuchungen nahmen, der Eifer, mit welchem sie die letzten Gründe und Gesetze der freien Handlungen zu erforschen, und diesen Kenntnissen eine wissenschaftliche Form zu geben suchten, ist ein ausgezeichneter Character dieser Periode.

Das Gebiet der Philosophie wurde noch durch Untersuchungen einer andern Art erweitert, nehmlich über die Gesetze des Denkens und Erkennens. Das Bedürfniß derselben war in der ersten Periode dem menschlichen Geiste schon sehr nahe gelegt worden, und die Richtung, welche der Forschungsgeist erhalten hatte, begünstigte die Bearbeitung der Denkwissenschaft sehr. Denn nachdem die Speculation eine lange Zeit in der Aussenwelt herum geschwärmt hatte, ohne einen festen Punct zu finden, mußte nothwendig die Vernunft, um sich orientiren

entiren zu können, von dem vorstellendem Wesen aus, gehen. Der Verstand war schon zu sehr geübt und gebildet, als daß er nicht Regeln, nach welchen er denkt, zu untersuchen hätte anfangen sollen. Die Denker, welche Systeme aufstellten, waren durch den Geist der Gründlichkeit, der sich immer weiter ausbreitete, noch mehr aber durch die Streitigkeiten, welche sie mit den Anhängern anderer Systeme zu führen hatten, genöthiget, die Regeln des wissenschaftlichen Denkens genauer zu untersuchen, und anzuwenden.

Das Interesse an den Speculationen über die Natur war zu Anfange dieser Periode sehr erkaltet, vorzüglich durch den praktischen Geist, welchen Sokrates angefacht hatte. Es schien der Vernunft nicht angemessen zu seyn, sich um Dinge zu bekümmern, welche keinen Einfluß auf den Menschen haben, und so weit außer der Sphäre des gemeinen Lebens agen, während so wichtige Begebenheiten vor den Augen der Denker vorgingen, die ihre ganze Aufmerksamkeit auf den Menschen und seine Verhältnisse ziehen mußten. Die Kenntniß des Menschen und eine sorgfältigere Bildung des Bürgers waren dringendere Bedürfnisse der Zeit, die keine Muße für Speculationen übrig ließen, welche schon an sich so beschaffen waren, daß sie den menschlichen Geist nicht fortdauernd interessiren konnten. Allein der Hang zu Speculationen ist dem menschlichen Geiste zu natürlich, als daß er durch bloße Darstellung ihrer Unbrauchbarkeit für das practische Leben ganz unterdrückt werden könnte, und es war daher zu erwarten, daß der Versuch, das Wesen aller Dinge zu erforschen, mehrmals wiederholt und erneuert werden wurde, zumal, da die logische Kunst allen diesen Forschungen ein neues blendenderes Ansehen gab, das Interesse daran von neuem belebte, und einen glücklichern Erfolg vorspiegelte.

Auf dieſe Art gewann die Philoſopie nicht nur an Inhalt, ſondern auch an ſyſtematiſcher Form. Ihr Gebiet wurde nach Verſchiedenheit des Objects in drei große Hauptheile, Logik, Phyſiologie und Ethik abgeſondert. Zwar fehlte es zur völligen Begrenzung noch an Principien; indeſſen war doch dieſe noch nicht ganz wiſſenſchaftliche Theilung von großem Vortheil für die weitere Cultur der Philoſophie. Denn der ganze Umfang ihres Gebiets ließ ſich nun eher überſchauen, und jeder Theil beſſer anbauen, da die Vernunft eine beſtimmte Wirkungsſphäre, einen beſtimmten Zweck und Gegenſtand hatte, auf den ſie ihre Thätigkeit beſchränken konnte. Die Vernunft mußte erſt an dieſen einzelnen Theilen ihre Kräfte verſuchen, um die mannichfaltigen Erkenntniſſe derſelben auf Prinzipien zurückzuführen, und jeden Theil zu einen Syſtem verarbeiten, ehe es ihr möglich war, die ſyſtematiſche Begrenzung und Verbindung unter ein Princip in einer Idee zu denken. Jetzt mußte ſie ſich noch mit einem Begriff von Philoſophie behelfen, der die einzelnen Theile als zu einem Ganzen gehörig darſtellte, und ihre Verbindung andeutete, aber wegen Mangel einer vollſtändigen Unterſuchung des geſammten Erkenntnißvermögens noch ſehr unbeſtimmt und ſchwankend war. Doch war auch dieſer Begriff, ſo unvollkommen er auch ſeyn mochte, ein großer Fortſchritt in der Cultur der phil ſophierenden Vernunft. Er war die erſte deutlichere Ahndung einer Wiſſenſchaft, welche die Vernunft, vermöge ihres Weſens, zu realiſiren ſtrebt, und der erſte Verſuch, dieſe Vernunftidee zu entwickeln. Die Vernunft bedurfte dieſes Begriffs, um ihre Thätigkeit auf einen beſtimmten Punkt richten, und die Bedingungen unterſuchen zu können, unter welchen das Object ihres Strebens wirklich gemacht werden konnte.

Dieſer Begriff, durch den die drei Theile in Verbindung geſetzt wurden, war natürlich nicht ohne Einfluß

fluß auf die Bearbeitung der einzelnen Theile. Durch ihn wurde der Kreis des menschlichen Wissens bald enger bald weiter gezogen; die practische Philosophie bald dem Theoretischen vorgezogen bald nachgesetzt. In der Physiologie war die Beziehung auf die Moral nur zu sichtbar, indem diejenigen Untersuchungen, welche mit praktischen Sätzen in Verbindung stehen, als Gottes Daseyn und Weltregierung, vor allen andern mit Interesse angestellt und fortgesetzt wurden, und die Moral gründete sich größtentheils auf gewisse theoretische Sätze. Die Vernunft strebte nach einer Einheit des Systems, die sie aber noch nicht erreichen konnte, weil sie noch nicht die letzten Principien alles Wissens entdeckt, noch das Eigenthümliche, wodurch sich praktische Sätze von theoretischen unterscheiden, vollständig gefunden hatte. Natürlich konnten daher alle diese Systeme die mehr cultivirte Vernunft bald nicht mehr befriedigen, und ihre Uneinigkeit mußte von selbst auf den Gedanken führen, daß sie noch auf keine sichere Principien gegründet seyen. Daher entstanden die Streitigkeiten über die Quelle, Möglichkeit und Umfang der Erkenntniß, über die Wahrheit der Principien der vorhandenen Systeme, welche, zumal in der folgenden Periode, fast alle Denker ausschließlich beschäftigten, und jetzt schon den Grund zum skeptischen Geiste in der Philosophie legten.

Wir beschließen daher, wie wir glauben, nicht ohne Grund, die zweite Periode der Geschichte der Philosophie mit Zeno, dem Stifter des Stoischen Systems. Denn nach ihm nahm der philosophische Geist einen andern Charakter an. In der zweiten ist er hervorbringend, er ringt nach einem System des menschlichen Wissens; in der folgenden ist nicht diese produktive Kraft, sondern Prüfung der vorhandenen Systeme, Sichtung des Wahren und Falschen, und, weil es noch an einem sichern Princip der Erkenntniß fehlte, Bezweifelung und Bestreitung aller philosophischen Entdeckungen

das

das Eigenthümliche, wodurch er sich auszeichnet. Hier tritt die Vernunft in ihrer gesetzgebenden Majestät auf, in der Folge unterwirft sie sich ihrer eignen strengen Censur. Der eigenthümliche Charakter der zweiten Periode ist daher der systematische Geist.

Seitdem Anaxagoras und Archelaus sich aus Kleinasien nach Athen begeben hatten, war nun Athen lange Zeit der Vereinigungsplatz aller philosophischen Köpfe. Einige philosophische Schulen, welche in andern Städten gestiftet wurden, als in Megara, Elis Eretria, dauerten nicht lange, gleich als wenn nur in Athen Philosophie gedeihen könnte. Die Staatsveränderungen, welche diese Republik betrafen, hatten, wie wir schon oben gezeigt haben, keinen unbeträchtlichen Einfluß. So lange Athen seine Unabhangigkeit behauptete, war Staatswissenschaft ein Lieblingsgegenstand der denkenden Köpfe; als es aber mit andern griechischen Staaten ein Theil einer fremden Monarchie geworden war, hielt es kein Philosoph mehr der Mühe werth, über Gegenstände nachzudenken, welche nur noch ein theoretisches Interesse hatten, oder Theorien aufzustellen, wo die Praxis ihren eignen Weg ging, ohne auf die Theorie zu achten.

Sokrates philosophierte, ohne ein System aufzustellen, weil er als Bürger bloß für das Beste der Republik in welcher er lebte, wirkte und wirken wollte. Die folgenden Denker wurden immer mehr von dem bürgerlichen Wirkungskreise abgezogen, theils wegen Veränderung der politischen Verhältnisse, theils weil sie mehr Sinn für das abstracte Denken hatten, theils endlich weil sie eigentliche Lehrer der Philosophie wurden, und dadurch in ein eignes Verhältniß zu dem Staate traten. Die Philosophie begriff damals alle Wissenschaften, die Mathematik etwa ausgenommen, und auch diese war mit Philosophie oft verbunden. In dieser Rücksicht nah-

men

men die Philoſophen die Stelle der Sophiſten ein, und ſie lehrten gleich dieſen alles, was des Wiſſens werth gehalten wurde. Sokrates Idee, alle Menſchen ſo viel als möglich von der Nothwendigkeit und dem Bedürfniß einer eignen Bildung zur Humanität zu überzeugen, ſie über ihre Pflichten zu belehren, ihre moraliſchen und religiöſen Gefühle zu bilden, aufzuklären und zu befeſtigen, adoptirten auch die folgenden Philoſophen, und ſo verſchieden auch ihre Anſicht von der Philoſophie war, ſo hielten ſie doch, einer mehr als der andere, dieſe Wiſſenſchaft für ein Gemeingut und Palladium der Menſchheit, welches allgemein zu machen, Pflicht jedes Philoſophen ſey. Obgleich nun dieſe Idee in ihrer Allgemeinheit nicht auszuführen war, ſo wurden dennoch Hörſäle für die Philoſophie eröffnet, in welche eine große Anzahl von Zuhörern freien Zutritt hatte.

Auf dieſe Art wurde die Philoſophie allmälig wieder dem gemeinen Leben genähert, und ihr Einfluß auf daſſelbe geſichert. Die Wiſſenſchaft gewann dadurch nichts. Denn obgleich einige Philoſophen einen Unterſchied zwiſchen der wiſſenſchaftlichen und populären Philoſophie machten, ſo achteten doch andere nicht genug auf dieſe Verſchiedenheit, und gaben auch dem, was als eigentliche Wiſſenſchaft nur eine Angelegenheit weniger denkenden Köpfe ſeyn kann, einen populären Zuſchnitt, wie man zum Theil in dem ſtoiſchen, noch mehr aber in dem Epicuriſchen Syſtem bemerken kann. Natürlich mußte ſich jeder Lehrer nach den Fähigkeiten der größern Anzahl richten, und war mehrmals in Verſuchung, die Gründlichkeit der Verſtändlichkeit aufzuopfern. Der philoſophiſche Geiſt kann bey einer ſolchen Lehrart nicht ſehr geweckt und gebildet werden, und dieſes mag wohl mit eine Urſache ſeyn, daß aus den Schulen bey einer ſehr großen Anzahl von Zuhörern nur wenige denkende und originelle Köpfe hervorgingen. Die Streitigkeiten

der

der Philosophen und die Aemulation unter den Secten erhielt noch einigermaßen das wissenschaftliche Interesse.

Uebrigens that weder Athen noch ein anderer Staat etwas zur Beförderung oder Einschränkung der Philosophie. Sokrates Hinrichtung war eine Folge von Cabalen, die nicht hieher gerechnet werden kann, und Aristoteles Flucht ist, so viel wir von dieser Begebenheit wissen, aus eben den Ursachen zu erklären. Nur einzelne Personen wurden zuweilen verfolgt, nie die Sache selbst gehaßt oder eingeschränkt. Die Reitzbarkeit des Volks und die Leichtigkeit, es gegen ein Individuum aufzuhetzen, machte den frei denkenden Männern Behutsamkeit nothwendig, legte ihnen aber sonst weiter keinen Zwang auf. Daher durften auch Männer von den entgegengesetztesten Grundsätzen frei in Athen herumgehen, öffentlich ihre Behauptungen vortragen und Epicur lehrte in seinem Garten öffentlich seine Philosophie, welche die Götter so weit als möglich von dem Schauplatz des Menschenlebens verbannte, mit eben so viel Freiheit, als der Stifter der Stoa, der, dem gemeinen Religionssystem gemäß, den unmittelbaren Einfluß der Götter auf Menschen und ihre Schicksale behauptete.

Ungeachtet sich aus dieser Periode weit mehr Schriften von Philosophen erhalten haben, als aus der ersten, und der Geschichtsforscher also mehrere und bessere Quellen hat, so sind doch noch viele Lücken vorhanden. Denn nicht alle Philosophen haben etwas über ihr System geschrieben, und viele Bücher wurden entweder nicht sehr bekannt, oder geriethen aus besonderen Ursachen bald in Vergessenheit. Der Ruhm und das Ansehen des Plato und Aristoteles, die Originalität und ausgezeichnete Vortrefflichkeit ihrer Schriften, und der Umstand, daß sie viele Jahrhunderte hindurch eine lange Reihe von Anhängern erhielten, trug unstreitig dazu bei, daß von ihnen die meisten Schriften sich erhalten haben. Die

Stifter

Stifter der andern Schulen erreichten nicht jenen Ruhm, ihre Schriften hatten nicht das hohe Intereſſe des Inhalts und der Darſtellung, und ihre Secten erhielten ſich nicht ſo lange, oder wurden von andern verdrängt. Epicurus Schriften hatten nichts Empfehlendes als ihre plane Verſtändlichkeit; kein Geiſt, Witz, Laune athmete in ihnen, und man fand in ihnen nur den engen Kreis ſeines Gedankenſyſtems mit Vermeidung faſt alles Scheins von Gelehrſamkeit und der Kenntniß anderer Syſteme, auſſer dem Democritiſchen. Er ſchrieb zu viel, als daß er es hätte gehörig ausfeilen können. Daher wurden ſeine Schriften faſt nur von ſeinen Schülern und Anhängern geleſen [4]). Eben das iſt der Fall mit den Schriften der ältern Stoiker. Sie vernachläſſigten die Kunſt der guten Schreibart, und hatten ſich dagegen in die Spitzfindigkeiten einer magern ſtreitſüchtigen Dialectik zu ſehr verliebt, als daß ſie Männer von ge-

4) Cicero de Finib. Bonor et Malor. I. c. 5. ſed exiſtimo te, ſicut noſtrum Triarium minus ab eo delectari, quod iſta Platonis, Ariſtotelis, Theophraſti orationis ornamenta neglexerit. Diogenes Laert. X, §. 13. κεχρηται δε λεξει κυριᾳ κατα των πραγματων. ἠν, ὁτι ἰδιωτατη ἐστιν, Ἀριστοφανης ὁ γραμματικος αἰτιαται. σαφης δ'ην ἑτως, ὡς και εν τω περι της ῥητορικης ἀξιοι μηδεν ἀλλο η σαφηνειαν απαιτειν. Cicero de Finib. I. c. 7. de cetero vellem equidem aut ipſe doctrinis fuiſſet inſtructior (eſt enim, — non ſatis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruiſſet alios a ſtudiis. De Natura Deorum II, c. 17. Hic quam volet Epicurus iocetur, homo non aptiſſimus ad iocandum, minimeque reſipiens patriam.

gebildetem Geiſt mit Vergnügen hätten leſen können. Selbſt ſpätere Stoiker konnten kaum den Ekel und die Langeweile überwinden, welche dieſe Lectüre erzeugte. Dazu kam noch, daß ſie zu viel Polemik mit Zeitgenoſſen enthielten, welche die Nachwelt weit weniger intereſſirte[5]). Viele Schriften der Schulen von Philoſophen, konnten natürlich die Vergleichung mit den Geiſteswerken der Stoiker nicht aushalten, weil ſie blos ein Nachhall des Geiſtes waren, der die letzten beſeelt hatte. Endlich muß man auch nicht vergeſſen, daß die Bücher in den damaligen Zeiten weit mehreren Zufällen ausgeſetzt waren, und daß dieſe ungünſtigen Schickſale nicht bloß ſchlechte ſondern auch gute treffen konnten.

Nach dieſen Bemerkungen wollen wir die einzelnen Schulen durchgehen und die Hauptquellen ihrer Geſchichte aufzählen. Ungeachtet Sokrates nichts geſchrieben hat, ſo finden wir doch in den Schriften des Xenophon und des Plato einen großen Reichthum von Materialien zur Geſchichte dieſes auſſerordentlichen Mannes und ſeines Philoſophirens, welcher noch durch die Schriften ſpäterer Schriftſteller vermehrt wird. Die Dialogen des Plato müſſen aber in dieſer Hinſicht mit Behutſamkeit gebraucht werden, damit nicht unvermerkt ein

5) Cicero de Finibus Bonor. et Malor. IV, c. 3. Eaque disciplina efficit tantam illorum (Academicorum) utroque in genere dicendi copiam. Totum genus hoc et Zeno et ab eo qui sunt, aut non potuerunt, aut noluerunt, certe liquerunt. — Pungunt quasi aculeis interrogatiunculis auguſtis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et iidem abeunt, qui venerant: res enim fortasse verae, certe graves non ita tractantur ut debent, sed aliquanto minutius. Brutus c. 31, Seneca de beneficiis I, c. 3.

ein Platoniſcher Sokrates dem ächten untergeſchoben werde, weil dieſer geiſtreiche Schriftſteller oft in Sokrates Manier weiter philoſophirt, oft ſogar dieſem ſeine eignen Ideen in den Mund legt. Aus der Vernachläſſigung dieſer ſo nothwendigen Unterſcheidung und aus dem Umſtande, daß ältere Schriftſteller zuweilen, was Plato den Sokrates ſagen läßt, als ſokratiſche Gedanken anführen, ſind nicht wenige Verirrungen gegen die Wahrheit der Geſchichte entſtanden, und der Charakter beider Männer, ſo verſchieden er auch iſt, verwechſelt worden [6]). Es iſt nothwendig, vor allem Gebrauch erſt den Charakter des Sokrates und des Plato und ihres Philoſophierens nach ihren Eigenthümlichkeiten und Verſchiedenheiten in das gehörige Licht zu ſetzen, ehe man aus Platos Dialogen Sokrates und ſein Philoſophieren kennen lernen kann. Ich kann hier auf eine andere Schrift verweiſen, wo ich dieſen Gegenſtand ausführlich behandelt habe [7]).

Von allen den kleinen Schulen, welche, auſſer der Akademiſchen, aus der Sokratiſchen entſprangen, iſt uns kein eigentliches Denkmal ihrer Philoſophie erhalten worden. Ungeachtet ſie nicht ſo merkwürdig ſind, als dieſe, ſo iſt es doch zu bedauern, daß die Nachrichten

6) Nur einige Beiſpiele aus vielen. Plutarchus de phyſicis Philoſoph. decretis I, c. 3. ſagt: Sokrates nahm Gott, die Materie und die Idee als Principe an, denn er denkt in allem mit dem Plato übereinſtimmend. Ein kleineres aber ſehr lächerliches Verſehen iſt, wenn Olympiodorus in dem Leben des Plato ſagt: καλει δε αὐτον παντοθεν και τοις κυκνοις ὁμοδουλον ὡς εξ Απολλωνος πρεσβυτων, was Plato den Sokrates ſagen läßt Phaedo c. 35.

7) Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unſterblichkeit. Jena 1791. S. 170 ff.

von dieſen Denkern ſo mangelhaft ſind; ſie würden uns von dem Zuſtande und den Fortſchritten der Verſtandescultur vollſtändiger unterrichten, und dadurch über die Geſchichte dieſer Periode manches Licht verbreiten. Dieſen Verluſt erſetzen aber die Schriften des Plato und Ariſtoteles in reichem Maaße, durch die Fülle des philoſophiſchen Geiſtes und die Menge von Bemerkungen über den damaligen wiſſenſchaftlichen Zuſtand der Philoſophie, ungeachtet ſie uns noch über viele wichtige Puncte im Dunklen laſſen. Die geiſtreichen Dialogen des Plato, in Verbindung mit ſeinen Briefen, befriedigen unſre Wißbegierde in Anſehung der Entſtehung ſeines philoſophiſchen Syſtems vollkommen; aber von dieſem ſelbſt laſſen ſie uns nur einzelne Partien, einige Umriſſe des Ganzen, überhaupt mehr die Auſſenſeite als den innern Gliederbau ſehen. Die zahlreichen Schriften ſeiner Nachfolger, welche unſtreitig zur vollſtändigern Kenntniß der innern Platoniſchen Philoſophie wichtige Beiträge liefern würden, ſind alle verloren gegangen.

Die Schriften des Ariſtoteles, das ſchönſte Denkmal der griechiſchen Philoſophie, geben uns genug Data von dem philoſophiſchen Gebäude dieſes ſyſtematiſchen Kopfes, zum wenigſten von den Hauptheilen deſſelben; hingegen die Entwickelung ſeines philoſophiſchen Geiſtes und die Bildung ſeines Syſtems bleibt faſt ganz im Dunklen. Zwar kann man in dem Syſteme ſelbſt ſeinen Urſprung aufſuchen und einige hie und da zerſtreuete Winke leiten uns auf den Weg, welchen ſeine Forſchung ging; wer wird aber nicht gerne geſtehen, daß beſtimmtere Erklärungen darüber von Ariſtoteles ſelbſt und von andern denkenden und gelehrten Männern äuſſerſt intereſſant und belehrend ſeyn müßten? Welche Bereicherung für die Geſchichte der Philoſophie, wenn das vollſtändige Urtheil des Stagiriten über die philoſophiſchen Bemühungen ſeiner Zeitgenoſſen bekannt wäre; denn

einige

einige hieher gehörige Aeußerungen sind theils verdächtig, theils weder eindringend noch erschöpfend; wenn wir auf der andern Seite eben so genau wüßten, was die Philosophen seiner Zeit, die nicht von seinem Systeme waren, über seine Philosophie urtheilten? Doch diese Wünsche wollten wir gerne unterdrücken, wenn nur dasjenige, in dessen Besitz wir sind, uns nicht wieder von neuem Wünsche abnöthigte. Wären die Schriften des Aristoteles nur vollständig, ohne Lücken und fremdes Einschiebsel zu uns gekommen, so würde ihr Werth noch um ein beträchtliches höher steigen. Allein die Schicksale derselben sind bekannt; wie sie nach Theophrastus Tode unwissende Erben gegen die Aufstellungen der Könige in Aegypten und Pergamus so verwahreten, daß sie darüber zum Theil ein Raub der Würmer und der Motten wurden; wie sie darauf nach Athen und dann nach Rom kamen, und durch Veranstaltung der Grammatiker Apellikon und Tyrannion abgeschrieben wurden. Man kann leicht denken, daß wir sehr übel daran sind, die Lücken mögen geblieben oder ausgefüllt worden seyn. Doch dieses ist noch nicht das einzige ungünstige Schicksal, welches den schriftstellerischen Nachlaß des Aristoteles betraf. Die Begierde, mit welcher die Könige in Aegypten und Pergamus Bibliotheken sammelten und die Freigebigkeit, mit welcher sie Bücher bezahlten, war die Ursache, daß mehrere Bücher unter geschoben wurden. Wahrscheinlich sind daher unter den Werken des Aristoteles mehrere, die nicht von ihm herrühren, und einige unächte haben die Kritiker schon wirklich entdeckt, obgleich darin noch nicht alles geleistet ist, was geschehen kann und muß *).

*) Ausführlich handelt davon Buhle Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2 Th. S. 318 seq. und Bayle in seinem Wörterbuche Artikel Tyrannion

Von allem, was Epicur geschrieben hat, und er war einer der größten Vielschreiber, ist nur das Wenige gerettet worden, was Diogenes Laertius seinem Werke einverleibt hat, nehmlich drei Briefe und seine κυριαι δοξαι oder Resultate seiner Philosophie. Diese kleinen Actenstücke sind aber sehr wichtig, weil sie den Grundriß seiner ganzen Philosophie so vollständig enthalten, daß man den Verlust der übrigen Schriften dieses Philosophen nicht sehr zu bedauern hat. Die theoretische Philosophie des Epicurs ist noch ausserdem in dem Lehrgedicht des Lucretius über die Natur sehr ausführlich und scharfsinnig vorgetragen.

Von den ältern Stoikern ist gar nichts übrig, was für die Geschichte der Philosophie als Quellen brauchbar wäre, die spätern beschäftigten sich fast ausschließlich mit dem praktischen Theile derselben, ob dieser gleich auf theoretischen Principien beruhet, welche in der ganzen Schule allgemein angenommen waren; sie enthalten daher nur einzelne Materialien, welche, in Verbindung mit den Nachrichten von Cicero, Plutarch, Sextus und Diogenes, die Hauptquellen sind, aus welchen wir die Kenntniß der ältern Stoa schöpfen müssen.

Ungeachtet die Lücken, welche der Mangel an Hauptquellen verursacht, durch die Hülfsquellen einigermaßen aber doch bei weitem nicht vollkommen genug ausgefüllet werden, so bietet doch der Stoff, den beide enthalten, uns fruchtbare Bemerkungen und Betrachtungen zur Entwickelung des Ganges dar, welchen der philosophische Geist in Bildung jener Systeme nahm, wenn man nur versteht, sich über den Buchstaben zu erheben, und in den Philosophemen auch ihre Beziehung zu dem Vermögen, aus welchem alle Philosophie entspringt, zu erforschen.

Zweites Hauptstück.

Geschichte der Philosophie.

Von Sokrates bis auf Zeno.

Zweites Hauptſtück.

Erſter Abſchnitt.

Geſchichte des Sokrates.

Sokrates war zu Athen im 4 Jahre der 77 Olympiade geboren [1]). Das geringe Vermögen, welches ſein Vater, Sophroniscus, ein Bildhauer, beſaß, erlaubte es nicht, ſeinen Sohn zu einer glänzenden Laufbahn zu beſtimmen, ſondern dieſer mußte dieſelbe Kunſt lernen, mit welcher er eine lange Zeit ſeinen Unterhalt verdiente [2]). Aus eben dieſer Urſache konnte auch auf ſeine Erziehung nicht viel gewendet werden. Geſchicklichkeit in den gymnaſtiſchen Uebungen, Muſik, Tanz und Dichterlectüre, beſchränkte den Umfang ſeines jugend-

 lichen

1) Diogenes Laert. II, §. 44.

2) Diogenes Laert. II, §. 18. 19, 20. Aelianus Var. Hiſtor. II, c. 43. Seine Armuth iſt von Demetrius Phalereus ohne Grund beſtritten worden. Plutarchus Ariſtides edit. Hutten 2 Vol. S. 340. Platonis Apologia Socratis c. 28.

lichen Unterrichts und seiner Bildung, wie es in den Erziehungsgesetzen für jeden Athenienſischen Jüngling bestimmt war [3].

Ungeachtet dieſer beſchränkten Lage und Erziehung bildete ſich dennoch ſein Geiſt zu einer ſolchen Vortrefflichkeit, daß er unter ſeinen Zeitgenoſſen den Ruhm des Weiſeſten erhielt, und daß ihm auch die Nachwelt ihre Bewunderung und Hochachtung nie verſagen wird, ſo lange der Sinn für die Würde der Menſchheit ſich erhält. Es iſt nur zu bedauren, daß wir wohl wiſſen, was er geweſen iſt, aber nicht, wie er das geworden iſt, weil uns aus ſeinem Jugendleben faſt alle Nachrichten fehlen. Wir können über den Gang der Entwickelung des Geiſtes daher nur einige Vermuthungen wagen. Das erſte, was wir zu thun haben, iſt, daß wir uns einen vollſtändigen Begriff von ſeinen Anlagen und dem eigenthümlichen Character ſeines Geiſtes aus den vorhandenen geſchichtlichen Daten entwerfen.

Sokrates beſaß eine ſehr lebhafte und rege Einbildungskraft, zwar keinen tiefſinnigen, aber doch feinen Verſtand, und eine treffende Beurtheilungskraft. Das ſchöne Ebenmaaß dieſer Vermögen, die harmoniſche Zuſammenſtimmung ihrer Wirkungen ſcheint nicht das Werk der Cultur ſondern der Natur bei ihm zu ſeyn, und daraus läßt ſich vielleicht die Innigkeit und Lebendigkeit ſeines ganzen geiſtigen Wirkens, die Einheit, Feſtigkeit und Selbſtſtändigkeit ſeines Geiſtes erklären. Wenn er einen Gegenſtand aufgefaßt hatte, der ſeinen Geiſt ſtark intereſſirte, ſo überließ er ſich ganz der Betrachtung deſſelben; ſeine Aufmerkſamkeit war ſo auf denſelben fixirt, daß ihn kein anderer Gegenſtand zerſtreuen oder ſtören konnte; er ſchien von allem, was um

3) Plato Crito c. 12.

um und neben ihm war, völlig abgesondert, und selbst die dringendsten Bedürfnisse des menschlichen Lebens konnten ihn nicht von seinem Nachdenken abziehen, bis er gefunden hatte, was er zu erforschen suchte [4]). Bei der Mannichfaltigkeit von durchkreuzenden Meinungen, bei den großen Veränderungen in der Denkungsart und Handlungsweise, blieb er unwandelbar seinem System von Grundsätzen treu, und selbst in allen seinen Unterredungen und Handlungen, in seinem Umgange mit Menschen von so verschiedenem Charakter zeichnet sich eine und dieselbe Art zu denken und zu handeln, eine gewisse Einförmigkeit aus, welche nicht ermüdet, weil sie nicht Andern abgelernte Manier sondern freie Aeußerung eines originalen, in sich fruchtbaren, festen und unwandelbaren Geistes ist [5]). In allen seinen Reden herrscht eine große Deutlichkeit, eine gewisse ausdrucksvolle Bedeutsamkeit der Worte und Bestimmtheit des Gedankens; alles ist in ihnen zu einem Zweck abgemessen, nichts überflüßiges, nichts mangelndes; die Einbildungskraft arbeitet im Dienste des Verstandes zur Herbeischaffung einer Menge von Stoff zu ähnlichen Begriffen und Urtheilen.

Dies

4) Plato Sympoſium 36. wo Alcibiades eine Anecdote der Art erzählt, wie er einen ganzen Tag auf einer Stelle über etwas nachdenkend geſtanden habe. Aul. Gellius Noct. Atticor. II, 1. Dieſes war etwas Gewöhnliches. Sympoſium c. 3.

5) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 4. §. 6. και ο Σωκρατης, ο δε γε τατα δεινοτερον, εφη, ω Ιππια ε μονον αει τα αυτα λεγω, αλλα και περι των αυτων. Plato Sympoſium c. 37.

Diese Selbstständigkeit und Standhaftigkeit ist der schönste Zug in dem Charakter des Sokrates. Er folgte seinem moralischen Gefühl und seinen Ueberzeugungen von dem, was recht und unrecht ist, mit musterhafter Strenge und weder der lockende Reize des Sinnengenusses, noch Drohungen und Gefahren konnten ihn der Pflicht ungetreu machen. Keine Leidenschaft übte über ihn eine Art von Herrschaft aus; sie schwiegen oder unterwarfen sich ohne Widerspenstigkeit dem Gesetz der Vernunft. Sein ganzes Leben giebt uns das schöne Bild einer durchgängigen Gleichmüthigkeit, welche in Gefahren nicht zittert, vor unverschuldetem Unglück nicht erbebt. Er befolgt die Vorschriften seiner Vernunft ohne Widersetzlichkeit, und bringt die Opfer der Entsagung und Einschränkung, die sie fodert, mit Freudigkeit. Sich immer gleich, in sich heiter und mit der Welt zufrieden, wandelt er, im Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit den Weg seiner Bestimmung, in Veredelung seiner selbst und seiner Mitmenschen unermüdet fort, ohne sich durch Hindernisse abschrecken zu lassen.

Es läßt sich leicht begreifen, daß ein Mann, in dessen Charakter Selbstständigkeit und Festigkeit des Geistes der Grundzug ist, wenn einmal sein moralisches Gefühl geweckt ist, zu dieser Erhabenheit der Gesinnung und des Handelns sich erheben mußte, welche die Nachwelt an ihm bewundern wird, so lange der lebendige Sinn für Sittlichkeit und Würde des Menschen nicht verschwunden ist. Die beschränkte Lage, die Arbeitsamkeit, welche eine Folge derselben war, und wahrscheinlich auch die häusliche Erziehung, von welcher wir keine nähere Kenntniß haben, und das Beispiel seines Vaters, diese und mehrere Umstände konnten wohl nicht ohne Wirkung auf seinen Charakter bleiben, insoferne sie dazu beitragen mußten, die Reinheit seines Herzens zu bewahren, und den verderblichen Einfluß des Sittenverderbens unwirksamer zu machen. Im Gegentheil

mußten

mußten die häufigen Beiſpiele von Sittenloſigkeit und Verkehrtheit der Menſchen einen Jüngling von lebhaftem Geiſte und unverdorbenen Herzen deſto mehr zur Achtſamkeit auf ſich, zum Nachdenken über die Beſtimmung und Würde des Menſchen erwecken.

Die ſittliche Geſinnung, welche die einzige Richtſchnur ſeines Lebens wurde, alle ſeine Handlungen und Reden belebte, der Entſchluß, an der moraliſchen Veredelung und Beglückung der Menſchen, vorzüglich ſeiner Mitbürger, zu arbeiten, machte, daß ſein Geiſt mehr für das Praktiſche als für das Speculative geſtimmt wurde. Alles bezog er auf die Veredelung und Beglückung der Menſchheit, auf das Beſte ſeines Vaterlandes; was nicht von der Art war, daß es Einfluß auf das Leben und Wirken der Menſchen haben konnte, das ſchien ihm keiner ernſtlichen Beſchaftigung würdig, das fand in ſeinem Geiſte keinen Beruhrungspunct. Daher verweilte er lieber unter Menſchen, als in der ſchönen Natur, weil er hier nur anſchauen und genießen, dort empfangen und mittheilen konnte [6]).

Es iſt ſehr natürlich, daß Sokrates ſehr religiös war. Die Erziehuug, welche er genoß, und ſein reiner Sinn für Sittlichkeit erhoben ſeinen Geiſt zur Ehrfurcht gegen die Gottheit und zur religiöſen Betrachtung der Welt. Aber darum verließ er doch nicht den äußeren Cultus ſeines Vaterlandes, weil er ſeine reinern Begrifſe

ſe

6) Xenophon Memorabil. Socrates IV, c. 7. §. 8. μεχρι δε τα ωφελιμα παντα και αυτος συνεπισκοπει και συνδιεξηει τοις συνουσι. Plato Phaedrus 10 B. S. 287. Φιλομαθης γαρ ειμι ſagt Sokrates dem Phädrus, der ihn beſchuldigte, er ſey in der Gegend um Athen beinahe ein Fremdling, τα μεν γαρ χωρια και τα δενδρα ουδεν με θελει διδασκειν, οι δ' εν τω αστει ανθρωποι.

ſe und Geſinnungen mit dem Religionsſyſtem ſeiner Väter zu vereinigen, und dieſes durch jene zu veredeln wußte. Denn das Weſen der Religion ſetzte er in der Ausübung aller Pflichten, und den einzigen Weg ſich die Gottheit wohlgefällig zu machen, in einem guten Lebenswandel. Alles andere war ihm bloß Nebenſache. Die innige Verſchmelzung des moraliſchen und religiöſen Gefühls war aber auf der andern Seite auch Urſache, daß er manchem Aberglauben ſeiner Zeit huldigte, und einen mittelbaren und unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf die Menſchen und ihre Schickſale glaubte. Doch konnte dieſer Glaube bei ſeinem geſunden Verſtande und reinem Herzen keinen nachtheiligen Einfluß auf ſein Handeln haben; er war durch ſeine ſittlichen Begriffe veredelt [7]).

Wir heben hier nur einige der vorzüglichſten Eigenthümlichkeiten ſeines Geiſtes heraus, welche auf ſein Leben, auf ſein Wirken, auf ſein Denken, den unverkennbarſten Einfluß gehabt haben; denn eine vollſtändige Charakteriſtik deſſelben liegt außer unſerm Plane. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß ſich ſein Geiſt ſehr frühzeitig auf eine originelle Art äußerte. Plutarch erzählet: daß ſein Vater das Orakel erhielt, ſeinem Sohne keinen Zwang anzuthun, ſondern ſeiner Neigung Freiheit zu laſſen [8]). Zwar iſt dieſes Factum von einigen neu-

7) Xenophon Memorabil a Socrat. III, c. 7. 14. IV, c. 3. c. 7. §. 10, I, c. 1.

8) Plutarchus de genio Socratis. Francofurti 1620. t. II. p. 589. ὡσπερ ὁ δοθεις ετι παιδος ὀντος αυτε τῳ πατρι χρησμος απεθεσπισεν. εαν γαρ αυτον εκελευσεν ὁ τι αν επι νεν ἡ πραττειν, και μηδε βιαζεσθαι, μηδε παραγειν, αλλ' εφιεναι την ὁρμην τε παιδος, ευχομενον ὑπερ αυτε Διι αγορχιῳ,

neuern Schriftſtellern bezweifelt worden, welche glauben, daß einige Freunde des Sokrates, um ſein Vorgeben von dem Genius glaubhafter zu machen, dieſen Orakelſpruch erdichtet hätten [9]). Allein gerade das Dämonium um des Sokrates iſt ein Grund mehr, auch jenes Faktum für wahr zu halten; zum wenigſten läßt es ſich ſehr gut daraus erklären. Denn wir haben das Zeugniß eines ſehr glaubwürdigen Schriftſtellers, daß das, was Sokrates das Dämonium nannte, ihn von ſeiner Jugend auf begleitete [10]). Wir müſſen hier etwas ſtehen bleiben und unterſuchen, worin eigentlich dieſe Erſcheinung beſtand, worüber heidniſche und chriſtliche Schriftſteller, Philoſophen und Theologen ſo viel geſchrieben, gemuthmaßt, räſonnirt und deräſonnirt haben, eine Mühe, die ganz überflüßig iſt, wenn man die Nachrichten des Xenophon und Plato, der beiden glaubwürdigſten und unterrichtetſten Schriftſteller über den Sokrates, zuſammenſtellt und vergleicht.

Sokrates hörte von ſeiner Kindheit an eine innere Stimme, welche ihn jederzeit die Unterlaſſung desjenigen anrieth, was er oder andere eben im Begriff waren zu thun, wenn ſie ſich hören ließ. Sie äußerte ſich ſehr

χιῳ και μαχαις, τα δ' αλλα μη πολυπραγμονειν περι Σωκρατης, ως κρειττονα δη πυθεν εχοντος εν αυτῳ μυριων διδασκαλων και παιδαγωγων ηγεμονα προς βιον.

9) Brucker Hiſtoria Philoſophiae T. I. p. 624. Er findet dieſes Orakel deswegen, wie es ſcheint, verdächtig, weil er die letzten Worte der aus Plutarch angeführten Stelle für Worte des Orakels und nicht für erklärenden Zuſatz des Plutarchs hielt.

10) Plato Apologia Socratis c. 19. Theages z. A. S. 19.

ſehr oft, aber aus den vielen Beyſpielen, welche Plato erzählet, erhellet, daß ſie nur ſolche oft unbedeutende Dinge, deren Folgen ungewiß oder ganz unbekannt waren, betraf, nie aber eine Entſcheidung darüber gab, ob eine Handlung recht oder unrecht ſey, ob ſie aus moraliſchen Gründen ſolle unterlaſſen oder ausgeführt werden. Denn nach dem geſunden Urtheil ſah Sokrates mit völliger Ueberzeugung ein, daß zur Erkenntniß deſſen, was Recht oder Unrecht iſt, der Menſch Vernunft erhalten habe, und daß er darüber keine fremde Stimme oder Offenbarung bedürfe. Aber was für Folgen eine Handlung, welchen Ausgang eine Unternehmung haben werde, dies kann der Menſch zwar oft nach wahrſcheinlichen Gründen vermuthen, aber nie mit Gewißheit beſtimmen und vorherſagen. Dieſe wahrſcheinlichen Gründe äußern ſich oft durch ein dunkles Gefühl, das man zuweilen, aber nicht allezeit in deutliche Urtheile auflöſen kann. Dem weiſen Sokrates war dieſe an ſich vernünftige Unterſcheidung zwiſchen dem, was man vernünftiger Weiſe wiſſen und nicht wiſſen kann, nicht unbekannt [11]).

Man

11) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1. Σωκρατης δ' ὡσπερ εγιγνωσκεν, ἀτως ελεγε. το δαιμονιον γαρ, εφη, σημαινειν, και πολλοις των ξυνοντων προηγορευε τα μεν ποιειν, τα δε μη ποιειν, ὡς τα δαιμονια προσημαινοντος. και τοις μεν πειθομενοις αυτω συνεφερε, τοις δε μη πειθομενοις μετεμελε. Plato Apologia c. 19. Theages 2 B. S. 19. ἐστι γαρ τι θειον μοιρα παρεπομενον εμοι εκ παιδος αρξαμενον δαιμονιον. ἐστι δε τουτο φωνη, ἡ, ὁταν γενηται, ἀει μοι σημαινει ὁ ἀν μελλω πραττειν, τουτο αποτρεπην. προτρεπει δε ποτε. και ἐαν τις μοι των Φιλων ανακοινωται, και γενηται ἡ φωνη, τουτον τουτο αποτρεπει, και κω

κω

Man denke ſich nur einen Menſchen, der eines theils eine ſehr lebhafte Phantaſie beſitzt, auf der andern Seite überzeugt iſt, daß das Menſchengeſchlecht in einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit ſtehe, daß dieſe nicht allein mittelbar, wie man dazumal faſt allgemein glaubte, durch natürliche Erſcheinungen, ſondern auch durch unmittelbare Einwirkungen den Menſchen ihren Willen kund mache; man rechne noch dazu die Unbekanntſchaft mit den Veränderungen des Gemüths und ihren Geſetzen: und man wird ſich leicht dieſe ſonderbare Erſcheinung, die man mit Unrecht, zum wenigſten nach unſerer Vorſtellungsart, das Dämonium

ἐκ πρέττειν. Plutarchus de genio Socratis p. 588. Es iſt auffallend, daß Xenophon und Plato in einem Puncte gerade das Gegentheil berichten. Plato ſagt nehmlich: die Stimme habe immer nur dasjenige zum Gegenſtande gehabt, was nicht geſchehen, Xenophon hingegen auch dasjenige, was geſchehen ſollte. Der Widerſpruch läßt ſich heben. Es iſt einleuchtend, daß Plato ſich am beſtimmteſten ausgedrückt hat; die Xenophontiſche Auſſage läßt ſich damit vereinigen, wenn man annimmt, daß er nicht genug dasjenige unterſchieden, was die Stimme unmittelbar beabſichtete, und was Sokrates aus dem Stillſchweigen derſelben ſchloß. Wenn die Stimme, ſo bald ſie ſich hören ließ, ein Zeichen der Abmahnung war, ſo folgte nothwendig daraus, daß dasjenige gut geheißen werde, wobei ſie ſich nicht hören ließ. In der letzten Periode ſeines Lebens während ſeines Proceſſes und ſeiner Verhaftung war dieſe Stimme ganz verſtummt; Sokrates ſchloß daraus, daß alles, was ihm jetzt begegne und begegnen werde, zu ſeinem Beſten diene. Plato Apologia Socrat. c. 31.

nium des Sokrates genannt hat, erklären können.

Wir haben ſchon oben bemerkt, daß Sokrates einen Hang hatte, ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, die Aufmerkſamkeit von den äußern Gegenſtänden auf ſein Inneres zu richten. Dieſes Factum beweiſt die Regſamkeit und Lebendigkeit ſeiner Phantaſie, die ihn zum Schwärmer würde gemacht haben, wenn nicht ſein geſunder Verſtand, ſein Sinn für das Praktiſche, ſein raſtloſer Trieb, für die Menſchheit thätig zu ſeyn, theils ein hinlängliches Gegengewicht gegen die Verirrungen der Einbildungskraft geweſen wäre, theils dieſem Vermögen einen beſtimmten Wirkungskreis vorgezeichnet hätte, in welchem es nicht ſchädlich werden konnte. Bei Menſchen von ſolcher lebhaften Phantaſie iſt es nichts ungewöhnliches, daß die Ahnung von dem Ausgang einer Sache ſich durch ein ſo lebhaftes, aber unerklärbares Gefühl äußert, daß es ihnen nicht anders vorkommt, als wenn Jemand ihnen in ihrem Innern zuriefe, dieſes oder jenes zu unterlaſſen. Da nun dieſes dem Sokrates in ſeiner frühen Jugend begegnete, wo der Verſtand noch nicht geübt iſt, die Urſachen der Erſcheinungen aufzuſuchen, ſondern ſich lieber eine Hypotheſe ſchaft, da auſſerdem dieſe Erſcheinung ſo dunkel und räthſelhaft iſt, ſo darf es uns gar nicht auffallen, daß Sokrates dieſe innere Stimme für eine Wirkung der Gottheit hielt. Daher läßt es ſich erklären, warum Sokrates jeder Erklärung, welche ſeine Freunde über dieſe Erſcheinung wünſchten, ſorgfältig auswich [12]).

Die

12) Plutarchus de genio Socratis S. 588. αυτος δε (Σιμμιας) Σωκρατην μεν εφη περι τινων ερομενος ποτε, μη τυχειν αποκρισεως, διο μηδε αυθ' ερεσθαι· πολλακις δ' αυτω παραγενεσθαι τας μεν δι' οψεως

Die Sache ſcheint alſo nicht des Aufſehens werth zu ſeyn, welches ſie von jeher gemacht hat, und die intereſſanteſte Seite, von welcher ſie betrachtet werden kann, iſt gemeiniglich überſehen worden. Sie hat nehmlich, wenn wir uns nicht irren, einen entſchiedenen Einfluß auf die Bildung der Denkungsart und des Charakters des Sokrates gehabt. Da ſeine Zeitgenoſſen glaubten, daß die Götter nur durch Vögel, durch außerordentliche Begebenheiten der Natur, überhaupt nur durch äußere Objecte den Menſchen ihren Willen bekannt machten, ſo hielt Sokrates ſich im Gegentheil überzeugt, daß die Gottheit unmittelbar auf das menſchliche Gemüth wirke, und er ſuchte ihren Einfluß nicht bloß außer ſich ſondern auch in ſeinem Innern. Je näher er ſich die Gottheit dachte, deſto inniger und ausgebreiteter mußte der Einfluß derſelben auf ſeine Geſinnung und alle Handlungen werden, deſto mehr das moraliſche Gefühl mit dem religiöſen verſchmelzen. Da er unter einem beſondern und unmittelbaren Einfluß der Gottheit zu ſtehen glaubte, und das in dem Alter, wo Einfalt und Reinheit des Herzens noch nicht verloren gegangen iſt, ſo konnte dies die Achtſamkeit auf ſich ſelbſt ſchärfen, und den Entſchluß beleben, ſich der Gottheit durch guten Lebenswandel wohlgefällig zu machen. Es wird nun begreiflich, wie die delphiſche Inſchrift γνωθι σαυτον ihn in einem ſo vorzüglichen Sinne intereſſirte, wie er eine ſo wichtige moraliſche Bedeutung in dieſelbe hinein legen konnte. Es läßt ſich nun erklären, wie er glauben konnte, von der Gottheit dazu beſtimmt und berufen zu ſeyn, ſeine Mitbürger auf den Weg der moraliſchen Bildung zu führen, und wie er bis an ſein

οψεως ευτυχειν θειῳ τινι λεγοντας, αλλ' ζονας ἡγεμενῳ· τοις δ' ακεσαι τινος Φωνης Φασκεσι προσεχοντι τον νεν, και διαπυνθανομενῳ μετα σπευδης.

Ende dieſem Rufe mit der bereitwilligſten Aufopferung aller Vortheile und Annehmlichkeiten des Lebens getreu blieb [13]). Kurz es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß die Bildung ſeines Characters und die Richtung ſeines Geiſtes zum wenigſten zum Theil von jener geglaubten Einwirkung der Gottheit abhing, durch ſie geleitet und befördert wurde. Aus dieſem Grunde iſt es nicht unwahrſcheinlich, was Plutarch berichtet, daß er ein beſonderes Intereſſe an denen Menſchen fand, welche, wie er, eine Stimme in ihrem Innern zu hören glaubten, und man begreift, warum er auf Träume einen ſo bedeutenden Werth legte [14]).

So wie von dieſer Seite ſein Charakter gebildet wurde, ſo fehlte es ihm auch nicht an Mitteln zur Kultivirung des Verſtandes. Die beträchtliche Anzahl von Sophiſten und ihren Schülern, welche ſich in Athen ſammelten, boten nicht allein den begüterten Jünglingen zum wenigſten mittelbar Gelegenheit genug dar, eine Menge von Kenntniſſen ſich zu ſammeln, welche in dem gewöhnlichen Unterricht nicht gelehrt wurden, mit neuen Meinungen und Anſichten bekannt zu werden, welche zum Nachdenken reitzten. Auch Sokrates hatte mehrmal Sophiſten gehört, wenn uns gleich nicht bekannt iſt, woher er das Geld dazu empfing. Er hatte auſſerdem auch nicht nur Dichter, ſondern auch ſelbſt philoſophiſche Schriften geleſen, z. B. von Heraclit und

13) Plato Apologia Socratis c. 17, 18. 22.

14) Plato Apologia Socratis c. 22. ἐμοὶ δὲ ταῦτα προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐν μαντείοις καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὥπερ τις ποτὲ καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ἄττειν πράττειν.

und Anaxagoras [15]). Zudem waren jetzt auch die eigenthümlichen Behauptungen mehrerer Philosophen in Athen so verbreitet, daß man sie, auch ohne ihre Schriften in Händen zu haben, kennen lernen konnte.

Unstreitig mußte dieses sehr vortheilhaft für seine Verstandescultur seyn, und seinem Geiste eine gewisse Gewandheit und Leichtigkeit geben, sich in andere Vorstellungsarten hinein zu denken, wobei er um so mehr gewann, da er soviel Selbstständigkeit besaß, daß er nichts ohne Prüfung annahm, noch sich von herrschenden Vorstellungsarten und dem Modetone hinreißen ließ. Er ließ sich nicht von andern bilden, sondern bildete sich durch andere, ohne seine Originalität zu verlieren. Sein Character gab seinem Geiste die Richtung; sein Sinn für das Praktische bestimmte die Eigenthümlichkeit seines Geistes, wodurch sein Handeln, Denken, und Fühlen in Harmonie kam. Die religiöse moralische Stimmung, die sein Gemüth erhielt, contrastirte mit dem herrschenden Charakter der Unmoralität und des unfruchtbaren Speculationsgeistes seines Zeitalters; je mehr sein Geist diesen Widerstreit erblickte, desto mehr wurde seine moralisch religiöse Denkart gestärkt, und sein Entschluß sittliche Cultur zu verbreiten belebt.

Sokrates hielt sich für berufen, alle Menschen, vorzüglich diejenigen, mit denen er in den nähesten Verhaltnissen stand, seine Mitbürger über ihre Bestimmung, und über ihre Pflichten zu belehren, und in ihnen das Streben nach Tugend und wahrer Glückseligkeit zu erwecken, zu beleben und zu verstärken. Sein tägliches Geschäfte war, Jedermann zu ermahnen und

15) Diogenes Laertius II. §. 22. Plato Phaedo c. 46, 47. Xenophon Memorabilia Socrat. I, c. 6. §. 14. Plato Cratylus, 3 B. S. 231.

zu überzeugen, daß der Menſch keine wichtigere Angelegenheit habe, als für die Ausbildung ſeiner Seele zu ſorgen, und daß man der Tugend alles Andere nachſetzen müße; daß die Vollkommenheit des Menſchen nicht aus dem beſtehe, was er beſitzt, ſondern im Gegentheil die Tugend die Quelle alles Guten ſey, deſſen ſich der Menſch erfreue. Er ging den ganzen Tag herum, beobachtete das gewöhnliche Thun ſeiner Mitbürger, unterredete ſich mit ihnen, um ihre Denkungsart in Anſehung ihrer Beſtimmung zu erfahren, um ſie zur Selbſterkenntniß zu bringen, ihren Dünkel niederzuſchlagen, ihren Eifer für das Gute zu beleben [16]).

Da Sokrates das Streben nach Tugend nächſt jeder nützlichen Thätigkeit für ſich und andere, als die Beſtimmung des Menſchen betrachtete, und alles Wiſſen nur inſofern ſchätzte, als es mit derſelben in Verbindung ſtehet, ſo konnte er nicht umhin, alle übrigen Kenntniſſe für Tand, Eitelkeit und für verderbliche Anwendung der Kräfte zu halten. Alle diejenigen, welche mit Dünkel über ihr Wiſſen angefüllt waren, fanden daher an Sokrates einen natürlichen Gegner; er demüthigte den gelehrten Egoismus, der mit Kenntniſſen nur darum pralt, um bewundert, geehrt oder bezahlt zu werden [17]).

Sein ganzes Leben war ein erhabenes Beiſpiel der Tugend. Seine Pflichten zu erfüllen, war ſein einziges Beſtreben und ſeine Maxime, nie etwas zu thun, wovon er überzeugt war, daß es Unrecht ſey. Wenn er ſeiner moraliſchen Ueberzeugung folgte, ſo berechnete er nie die Folgen, die daraus für ſein Leben, für ſeinen äußern Wohlſtand

16) Plato Apologia Socratis c. 17, 18. Symposium c. 37.

17) Plato Apologia Socratis c. 6-9.

ſtand entſtehen mochten. Dieſe Geſinnung war bei ihm ſo zur Fertigkeit geworden, daß ihm Entbehrungen und Aufopferungen nicht die geringſte Ueberwindung koſteten, und die moraliſche Beherrſchung ſeiner ſelbſt war ihm ſo leicht, daß ſeine Neigungen im Bunde mit der Pflicht zu ſtehen ſchienen. Heiterkeit und Gleichmuth verließen ihn nie, und er verſchmähete die Annehmlichkeiten des Lebens nicht, ſo leicht er ſie ſich verſagte, wenn es die Pflicht foderte [18]).

Es iſt empörend für die Menſchheit, daß dieſer vortrefliche Mann als ein Opfer von Cabalen, die in Demokratien ſo gewöhnlich ſind, den Giftbecher trinken mußte (Olympiade 95, 1). Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht zur einzigen Richtſchnur ſeines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen

18) Plato, Apologia Socratis c. 14. c. 17. το δε αδικειν και το απειθειν τω βελτιονι και θεω και ανθρωπω, ὁτι κακον και αισχρον εϛι. οιδα, προ ων των κακων, ων οιδα ὁτι κακα ϵϛιν, α μη οιδα ει αγαθα οντα τυγχανει, ϰδεποτε φοβησομαι ϰδε ψευξομαι. Crito c. 9. Epiſtola VII. 13 B. S. 94, 95. Xenophon Memorabilia IV, c. 4. §. 11 ευσεβης μεν ὡτως, ὡϛε μηδεν ανευ της των θεων γνωμης ποιειν, δικαιος δε, ὡϛε βλαπτειν μεν μηδε μικρον μηδενα, ωφελειν δε τα μεγιϛα τους χρωμενους ἑαυτω, εγκρατης δε, ὡϛε μηδεποτε προαιρεισθαι το ἡδιον αντι του βελτιονος, φρονιμος δε, ὡϛε μη διαμαρτανειν κρινων τα βελτιω και τα χειρω, μηδε αλλω προσδειϛθαι. αλλα αυταρϰης ειναι προς την των τοιουτων γνωσιν· ἱϰανος δε και λογω ειπειν τε και διειϛασθαι τα τοιαυτα, ἱϰανος δε και αλλως δοϰιμασαι τε και ἁμαρτανοντα, εξελεγξαι, και προτρεψασθαι επ' αρετην και ϰαλοϰαγαθιαν.

Schritt abwich, mußte sich nothwendig viele zu Feinden machen, die aus ganz andern Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Und wenn man die Unruhen und Revolutionen, die despotische Regierung der Dreyßiger und das Sittenverderben bedenkt, welche Sokrates erlebte, so muß man sich noch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr beinahe ungestört fort wirken konnte. Da aber selbst die Dreyßiger, die doch alle Rechte der Bürger mit Füßen traten, und alle Menschlichkeit verleugneten, nicht wagten, die Hand an Sokrates zu legen, der ihnen so wenig schmeichelte, daß er vielmehr frei über ihre Ungerechtigkeiten sprach, und sich ihren grausamen Befehlen widersetzte, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus ein Mann, wie Sokrates, ein Opfer von Cabalen werden mußte. Dieses Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, weil dieser Weise von den meisten Bürgern geachtet und geliebt wurde; daß sie unter der Regierung der Dreißiger wohl eine zu unbedeutende Rolle spielten, und zu wenig Einfluß hatten, um so etwas zu unternehmen; daß sie endlich keine günstigere Zeit zur Ausführung ihres lange entworfenen Plans wählen konnten, als da nach vorhergegangenen großen Zerrüttungen in den politischen Verhältnissen der Parteigeist und die Erbitterung der Gemüther auch nach festgesetzter Amnestie noch fortdauerte, und das wieder in Besitz der demokratischen Verfassung gesetzte Volk eifersüchtig auf die Handhabung seiner Rechte und mißtrauisch gegen jede besorgliche Verletzung der Verfassung war. In diesem Zeitpuncte konnte es nicht schwer fallen, dem Privathaß gegen einen Bürger den Schein einer Vorsorge für das Beste des Staates zu geben.

Melitus, Anytus, und Lyco, die beiden letzten feile Demagogen, der erste ein elender Dichter, waren gegen Sokrates aufgebracht, weil er den Dünkel und die Anmaßung der Dichter, Redner und Handwerker oft gedemüthiget und ihr Ansehen geschwächt hatte. Nachdem dieser ehrwürdige Weise lange genug von ihnen verläumdet, auch von dem Aristophanes, wie man glaubt auf ihr Anstiften, auf dem Theater gemißhandelt worden, trat endlich der erste mit der förmlichen Klage hervor: daß Sokrates ein Staatsverbrecher sey, weil er die Götter, deren Cultus öffentlich sanctionirt sey, verwerfe, und neue Gottheiten einführen wolle, und der Jugend verderbliche Grundsätze lehre. Ungeachtet diese Klagpuncte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, so wurde dennoch Sokrates von den Heliasten zum Tode verurtheilt, weil er zu groß dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, wodurch man das Urtheil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte. Die Erhabenheit und Würde, mit welcher er im Bewußtseyn seiner Unschuld sprach, und anstatt das Mitleiden der Richter zu erflehen, ihnen ihre Pflicht einschärfte, die Geringschätzung, die er gegen eine kurze von der Gnade anderer Menschen abhängige Verlängerung des Lebens äußerte, dies war vor einem athenienſischen Gerichtshof, wie der heliaſtiſche war, ſo etwas Unerhörtes, daß die größere Anzahl von Richtern das Todesurtheil in der ersten Aufwallung des Stolzes und Unwillens aussprach [19]). Sokrates starb mit solcher Heiterkeit und Ruhe, Standhaftigkeit und Seelengröße im vollen Vertrauen auf ein besseres künftiges Leben, daß sein Tod, so wie sein Leben, ein Beyspiel menschlicher Erhabenheit und Würde ist [20])

19) Plato Apologia Socratis, c. 2, 3, 11, 25

20) Plato Phaedo, c. 2. 65 seq.

Sokrates war kein eigentlicher Lehrer der Philoſophie, denn dieſes ſtimmte nicht mit dem überein, was er für ſeinen eigentlichen Beruf hielt. Denn der Philoſoph, als ſolcher, beſchäftiget ſich mit den Vernunfterkenntniſſen, und ſtrebt dieſe auf ihre letzten Gründe zurück zu führen, und in ein Syſtem zu bringen, und er hat es, als ſolcher, nicht mit den Menſchen zu thun, ſondern mit dem, was der geſammten Menſchheit angehöret. Sokrates hingegen beſchäftigte ſein ganzes Leben hindurch die Bildung einzelner Menſchen zur Tugend und Glückſeligkeit; und ob er gleich dabei nach einem Syſtem von Grundſätzen verfuhr, welches allen ſeinen Handlungen und Ueberzeugungen zum Grunde lag, ſo ging doch ſein Streben nicht dahin, dieſes Syſtem wiſſenſchaftlich zu bearbeiten, ſondern die praktiſchen Ueberzeugungen, die er als das Eigenthum jedes Menſchen betrachtete, in jedem, der ihm vorkam, zu entwickeln und lebendig zu machen [21]). Gleichwohl leiſtete er der Philoſophie den wichtigſten Dienſt und brachte ſie in ihrer wiſſenſchaftlichen Cultur, wo nicht unmittelbar doch mittelbar weiter, als irgend einem Denker vor ihm durch die ſcharfſinnigſten Speculationen möglich geweſen war. Dieſes Verdienſt in das gehörige Licht zu ſetzen, iſt das wichtigſte Geſchäft des Geſchichtſchreibers der Philoſophie. Wir müſſen daher das Syſtem ſeiner Ueberzeugungen darſtel-

21) Cicero de Oratore I. c. 47. ut Socratem illum ſolitum dicunt dicere, perfectum ſibi opus eſſe, ſi quis ſatis eſſet concitatus cohortatione ſua ad ſtudium cognoſcendae percipiendaeque virtutis: quibus enim id perſuaſum eſſet, vt nihil mallent ſe eſſe, quam bonos viros, iis reliquam facilem eſſe doctrinam.

ſtellen, und dann unterſuchen, welche Richtung er dem philoſophiſchen Geiſte gab.

Der Menſch, ſeine moraliſche Natur, ſeine Verhältniſſe und Beziehungen zur Welt und Gott, dies waren die Gegenſtände, deren Unterſuchung Sokrates für eine des Menſchen würdige Beſchäftigung hielt. Sein ſittlicher Charakter und ſeine religiöſe Denkart bezeichnete dem Verſtande die Grenzen, innerhalb welchen er ſein Denken beſchränken ſollte. Der Menſch, als ein Weſen göttlichen Urſprungs, zeigt nur dadurch ſeine Würde, daß er nach Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſtrebt und ſelbſt ſein Denken ſoll dieſen Zweck haben, damit er aus eigner Ueberzeugung ſeine Pflichten erfülle und ſeine Glückſeligkeit ſuche [22]). Dieſe Erkenntniß allein verdient den Namen der Weisheit, und ſie iſt allein das höchſte Gut, weil ſie die Glückſeligkeit des Menſchen gründet, und nie einen nachtheiligen Einfluß hat. Sie iſt aber nie ohne Einfluß auf das Handeln, wenn ſie rechter Art iſt. Erkennen und Thun gehört unzertrennlich zuſammen. Wer dieſe Erkenntniß nicht hat, iſt ein Thor und Sclav, d. h. er hat keine Anſprüche auf den Namen eines freien Menſchen [23]).

Sokra-

22) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1 §. 16. αυτος δε περι των ανθρωπειων αει διελεγετο — και περι των αλλων ατας μεν ειδοτας ηγειτο καλως και αγαθως ειναι, τας δε αγνοουντας ανδραποδωδεις ανδικαιως κεκλησθαι.

23) Xenophon Memorabilia Socrat. III. c. 9. §, 4. σοφιαν δε και σωφροσυνην ε διωριζεν, αλλα τον μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα ειδοτα συλλαβειν θαι.

σοφον

Sokrates nahm als Grundſatz an, daß jedes Weſen, jede Erkenntniß, wenn ſie ſich nicht auf Zwecke des Menſchen beziehen, eine verkehrte Anwendung des Verſtandes ſind, und daß der praktiſche Gebrauch die Grenze beſtimme, wie weit man in Erlernung der Wiſſenſchaften gehen müſſe [24]). Dieſes Urtheil, welches die Beſchäftigung des Verſtandes einſchränkt, iſt ganz dem Charakter des Sokrates angemeſſen, aber auch zugleich eine Folge von dem damaligen Zuſtande der wiſſenſchaftlichen Cultur. Nach dem erſten konnte er ſich keine Erkenntniß ohne Beziehung auf einen Zweck denken, wenn ſie ſich von einem freien Spiele der Einbildungskraft unterſcheiden ſollte. Seine Denkungsart aber beſtimmte ihn den Zweck der Erkenntniß nur allein auf das Praktiſche zu beziehen. Das zweite gab ihm mehrere Gründe an die Hand, dieſes Urtheil zu unterſtützen. Denn offenbar war bisher der Hang zu Speculationen zu weit gegangen, und die Erkenntniß desjenigen, was dem Menſchen näher liegt, was ſeine wichtigſte Angelegenheit ſeyn ſoll, vernachläßiget worden. Natürlich mußte es einem Mann, wie Sokrates, ungereimt vorkommen, daß man die Entſtehung der Welt, den Urſtoff der Dinge zu ergründen ſuche, daß man über die Urſachen der Naturerſcheinungen nachforſche, ſo lange die Unterſuchung über den Menſchen und ſeine Verhältniſſe noch ſo weit zurück war, daß ſie allen Denkern genug Be-

σοφον τε και σωφρονα εκρινεν. IV, c. 6. Diogenes Laert. II, §. 31.

24) Xenophon Memorabilia Socratis Π. c. 1. IV, c. 7. §. 8. μεχρι δε τε ωφελιμε παντα και αυτος συνεπεσκοπει και συνδιεξηει τοις συνουσι. IV, c. 3. §. 1.

Beſchäftigung verſprach [25]). Dann war ihm die Uneinigkeit der ſpeculativen Philoſophen, das Widerſprechende und Unvereinbarliche in ihren Reſultaten ein Beweis, daß ſich dieſe Gegenſtände gar nicht erkennen laſſen. Ohne das Verſtandesvermögen ausgemeſſen zu haben, mußte er aus dem Mißlingen der bisherigen Verſuche ſchließen, daß ſie die Grenze des menſchlichen Verſtandes überſchreiten, welche die Gottheit beſtimmt habe, und daher ein frevelhaftes Beginnen ſeyen, das zu ergründen, was ſich die Gottheit allein vorbehalten habe [26]). Geſetzt aber auch, dieſe Dinge wären erkennbar, ſo iſt doch nicht der geringſte Nutzen denkbar, den die Menſchen für ihr Leben daraus ziehen können. Ihre Erkenntniß iſt alſo auf jeden Fall eitel, unnütz und zweckwidrig [27]).

Daher

25) Xenophon Memorabilia Socrates I, c. 1. §. 12. και πρωτον μεν αυτων εσκοπει, ποτερα ποτε νομισαντες ικανως ηδη τ' ανθρωπινα ειδεναι, ερχονται επι το περι των τοιουτων φροντιζειν, η τα μεν ανθρωπινα παρεντες, τα δαιμονια δε σκοπουντες ηγουνται τα προσηκοντα πραττειν.

26) Xenophon ibid. §. 13 εθαυμαζε δε, ει μη φανερον αυτοις εστιν, ὁτι ταυτα α δυνατον εστιν ανθρωποις ευρειν. επει και τους μεγιστον φρονουντας επι τω περι τουτων λεγειν, α ταυτα δοξαζειν αλληλοις, αλλα τοις μαινομενοις ὁμοιως διακεισθαι προς αλληλους IV; c. 7. §. 6. ὁλως δε των ερανιων, ἡ ἑκαστα ὁ θεος μηχανατα, φρουτιστην γιγνεσθαι, απετρεπεν. ουτε γαρ ευρετα ανθρωποις αυτα νομιζειν ειναι, ουτε χαριζεσθαι θεοις αν ἡγειτο τον ζητουντα, α εκεινοι σαφηνισαι ουκ εβουληθησαν.

27) Xenophon Memorabilia I, c. 1, §. 15.

Daher verwarf er alle phyſikaiſchen und metaphyſiſchen Unterſuchungen ſchlechthin; das Studium der Geometrie und Aſtronomie ſchränkte er auf die unmittelbare Anwendung zu nützlichen Zwecken des Lebens ein. Die Geometrie, meinte er, müſſe man nur dazu lernen, um ein Stück Land ausmeſſen zu können, und das laſſe ſich praktiſch mit leichter Mühe lernen. Aber wozu es nützen ſolle, ſchwere geometriſche Conſtructionen zu unterſuchen, mit denen man ſich oft ſein ganzes Leben hindurch beſchäftigen könne, das ſey ihm ganz unbegreiflich. Die Sternkunde ſey uns inſofern nützlich, als man durch ſie die verſchiedenen Theile des Tages, der Nacht, des Monats und die Jahrszeiten unterſcheiden könne, eine Kenntniß, welche für die Schiffarth, den Ackerbau und noch für mehrere Gewerbe und Geſchäfte des Lebens unentbehrlich ſey. Allein es ſey unnütz und zwecklos, den Abſtand der Planeten und Fixſterne von einander, ihre Umlaufszeit, ihre Bahnen und Bewegungsgeſetze erforſchen zu wollen. Die Beſchäftigung mit ſolchen Dingen habe noch überdies den Schaden, daß ſie von nützlicher Thätigkeit abhalte [23]).

So

23) Xenophon Memorablia Socratis IV. c. 7. Hindenburg in ſeinen vortrefflichen Anmerkungen zu dieſem Werke glaubt: Xenophon habe hier ſeinen Lehrer nicht recht verſtanden, wenn er ihn mit ſolcher Geringſchätzung von den mathematiſchen und Naturwiſſenſchaften ſprechen laſſe; Sokrates habe nur das getadelt, daß man mit Hintanſetzung der wichtigſten moraliſchen Erkenntniß bloß allein der Speculation ſich ergebe. Denn daß Sokrates, der ſelbſt nach Xenophons und Platos Geſtändniß (Xenophon l. c. Plato Phaedo c. 45. 46) ein Kenner dieſer Wiſſenſchaften war, ſo ſollte geurtheilt haben,

So bestimmte also Sokrates den Umfang des Verstandesgebrauchs, indem er auf der einen Seite diejenigen Gegenstände, welche über den Menschen oder mit andern Worten nicht erkennbar sind, auf der andern Seite diejenigen ausschloß, deren Erkenntniß, wenn sie möglich ist, doch in keiner Beziehung auf einen vernünftigen Zweck stehet, oder unter der Würde des Menschen sind. Alle Erkenntniß, welche des Menschen würdig ist, schränkt sich also auf das Praktische ein, durch welche er sittlich gut und glückselig werden, und seine Bestimmung erreichen kann. Dieses ist eine Wissenschaft, welche von jedem Men-

haben, lasse sich nicht denken, aber wohl, daß Xenophon, der darin unwissend war, Sokrates Aussprüche nach seiner Denkungsart gedeutet und dargestellt habe. Allein selbst Plato scheint in dem Phädo Xenophons Zeugniß zu unterstützen, wenn er Sokrates sagen läßt: er habe außerordentliche Neigung zur Naturwissenschaft gehabt, aber je weiter er darin fortgeschritten sey, desto mehr sey er überzeugt worden, daß er dazu gar keine Fähigkeiten besitze, denn auch das, was er vorher deutlich einzusehen geglaubt habe, sey ihm durch weiteres Vordringen in der Speculation dunkel und ungewiß geworden. Es ist auch unläugbar, daß er nicht im geringsten das Interesse für die Mathematik bei seinen Schülern zu erwecken und zu beleben gesucht hat, vielmehr führen die meisten, Plato ausgenommen, dieselbe Sprache, daß die praktische Philosophie die Sphäre des für den Menschen Erkennbaren begrenze, und daß alles übrige über den Menschen erhaben oder in keinem Verhältniß zu seiner Bestimmung stehe. Es läßt sich kaum denken, wie eine solche Gleichgültigkeit Denkart der Sokratiker hätte werden können, wenn sie nicht Sokrates begünstiget hätte.

Menſchen gefodert werden kann, wenn er auf Bildung Anſpruch machen kann. Es giebt noch andere nützliche Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten; aber dieſe Wiſſenſchaft muß vorausgehen, weil ſonſt die Menſchen mehr Macht und Mittel zur Ungerechtigkeit erlangen [89]).

Dasjenige, was das höchſte Intereſſe für den Menſchen haben, und worauf ſein höchſtes Streben gehen muß, iſt Glückſeligkeit (ευπραξια). Darunter iſt aber nicht die Befriedigung ſolcher Wünſche und Bedürfniſſe zu verſtehen, zu welcher der Menſch nichts beyträgt, ſondern die ihm vom glücklichen Zufalle dargebotten wird; (ευτυχια). Auch iſt ſie nicht ein Inbegriff von Gütern, welche der Menſch ohne ſein Zuthun beſitzt, von ſeiner Freiheit unabhängig ſind, und eben ſo gut zu ſeinem Nachtheile beitragen können, als Schönheit, Stärke, Reichthum, Macht und Ehre. Die Glückſeligkeit iſt im Gegentheil nichts anders, als das Streben des Menſchen nach eigner Ueberzeugung recht und gut zu handeln; ſie iſt die Erfüllung aller Pflichten. Denn Rechtthun allein macht den Menſchen zu

89) Sextes Empiricus adverſus Mathematicos VII, §. 3. ενιοι και ὁ Ξενοφων — ρητως φησιν απαγειςθαι αυτον το Φυσικον, ὡς ὑπερ ἡμας καθεςηκος, και μονον σχολαζειν τῳ ηθικῳ, ὡς προς ἡμας ὀντι. τοιουτον δ'αυτον οιδε και Τιμων, εν οἱς φησιν· εκ δ'αρα των απεκλινε λαοξοος ενομολεσχης. Xenophon Memorab. Socrat. I, c. 1. IV, c. 2. §. 22. §. 16. IV, c. 3. το μεν εν λεκτικας, και πρακτικας και μηχανικας γιγνεςθαι τας συνοντας εκ εσπευδεν, αλλα προτερον τουτων ᾠετο χρηναι σωφροσυνην αυτοις εγγενεςθαι. τας γαρ ανευ τε σωφρονειν ταυτα δυναμενας, αδικωτερας τε και δυνατωτερας κακεργειν ενομιζεν ειναι.

zu dem beſten, glückſeligſten, Gott und Menſchen wohlgefälligen Menſchen [30]).

Sokrates hielt alſo Sittlichkeit und Glückſeligkeit, zum wenigſten eine Art derſelben, für identiſch, eine Verwechſelung, welche um ſo leichter war, da der Begriff und die Bedingung von beiden noch ſo wenig erörtert und unterſucht war, und Sokrates hier nur ſein Gefühl entwickelte, in welchem beide wirklich vereiniget und verſchmolzen waren. Denn er ging von der Frage aus: worauf muß zuletzt alles Streben des Menſchen hinzielen; was iſt das, was der Menſch als vernünftiges Weſen durch eigne Thätigkeit wirklich zu machen ſucht. Sittlichkeit und Glückſeligkeit, war die Antwort, welche ihm ſein inneres Gefühl darbot. Beides wurde in dem Begriff des höchſten Gutes nicht als miteinander verbunden, ſondern als Gegenſtand des höchſten Strebens als Eins dargeſtellt. Erſt ſpäter wurde die Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen beiden Gegenſtand der Nachforſchung. Auch mußte dieſe Identificirung beider Forderungen, ehe noch die verſchiedenen Quellen, aus welchen beide entſpringen, entdeckt waren, für einen Mann, wie Sokrates, der nichts ſo eifrig wünſchte als Sittlichkeit unter ſeinen Zeitgenoſſen zu verbreiten, als

30) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 2. §. 34. κινδυνευει, εφη, ω Σωκρατες αναμφιλογωτατον αγαθον ειναι το ευδαιμονειν. ειγε μη τις αυτο, εφη, ω Ευθυδημε, εξ αμφιλογων αγαθων συντιθειη, III, c. 9. §. 14. κρατιστον ανδρι επιτηδευμα ευπραξιαν. — παν μεν εν τναντιον τυχην και πραξιν ηγημαι. το μεν γαρ μη ζητουντα επιτυχειν τινι των δεοντων, ευτυχιαν οιμαι ειναι· το δε μαθοντα τι και μελετησαντα ευ ποιειν, ευπραξιαν νομιζω.

als ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung dieſes Zwecks erſcheinen. Denn nun durfte er um ſo eher Aufmerkſamkeit und Gehör erwarten, wenn er zeigte, daß Glückſeligkeit, worauf jedes Menſchen Neigung ohnehin gehet, wenn man ſie richtig ſich denke, nichts anders als Sittlichkeit ſey. Daher pflegte er auch diejenigen zu verwünſchen, welche zuerſt angefangen hätten, das, was von Natur zuſammengehöre, zu trennen, und zwiſchen dem, was Recht ſey, und was zum Wohlſeyn des Menſchen gehöre, zu unterſcheiden [31]).

Das Verhältniß, in welchem Sittlichkeit und Religion damals gedacht wurde, mußte ebenfalls beitragen, Glückſeligkeit und Sittlichkeit als Eines und daſſelbe zu betrachten. Die Vernunft als geſetzgebende Kraft des Menſchen äußerte ſich zwar immer durch das moraliſche Gefühl, aber ſie wurde doch nicht als das Geſetzgebende, ſondern nur als das Geſetz verkündende angeſehen. Man konnte ſich kein Geſetz denken, ohne einen Geſetzgeber, und nicht begreifen, wie die Vernunft ſich ſelbſt ein Geſetz geben könne. Man leitete alſo die ſittlichen Gebote von Gott ab, und ſetzte ihre Gültigkeit in der Abhängigkeit und Verwandſchaft der vernünftigen Weſen mit dem Urheber des Geſetzes. Die Seele iſt nehmlich ein Ausfluß aus der Gottheit, beſtimmt, eben den Grad von Würde und Seligkeit zu erreichen. Die Seligkeit iſt unzertrennlich von der Vollkommenheit, oder es iſt vielmehr die Vollkommenheit ſelbſt in Beziehung auf das Subject; der Zuſtand ungehinderter Thätigkeit eines Weſens, welches nur als

31) Cicero Officiorum III, c. 3. itaqur accepimus Socratem exſecrari ſolitum eos, qui primum haec (honeſtum, vtile) natura cohaerentia, opinione diſtraxiſſent.

allein von ſich ſelbſt abhängig, und deſſen Wirkungen in vollkommenſter Harmonie ſtehen. Die Aehnlichwerdung mit Gott, welche von Pythagoras als die Beſtimmung des Menſchen angeſehen wurde, ſchloß alſo das Streben nach höchſter Vollkommenheit und davon unzertrennlicher Seligkeit in ſich. Auch Sokrates gründete, wie wir in der Folge ſehen werden, die Moral auf die Religion, und ſtellte als das höchſte Ziel alles menſchlichen Beſtrebens die höchſte Vollkommenheit der Gottheit auf, welche Heiligkeit und Seligkeit in ſich faßt, und beide konnten daher nur als Eins gedacht werden.

Hieraus ergeben ſich die Punkte, auf welche wir bei Darſtellung des Moralſyſtems des Sokrates vorzüglich Rückſicht nehmen müſſen. Eigentlich beſchäftigte ſich Sokrates mit der Anwendung der Sittenlehre auf individuelle Verhältniſſe und einzelne Perſonen, und inſofern kann man nicht ſagen, daß er ein wirkliches Syſtem der Moral aufgeſtellt habe oder auch nur aufſtellen wollen. Dies war nicht ſein Zweck. Die beſondern Betrachtungen über einzelne Pflichten, und ihre Bewegungsgründe gehören auch nicht in die Geſchichte der Philoſophie, ſondern nur die Idee des Syſtems, welches dieſen Betrachtungen zum Grunde liegt, die Principien, die in ihnen, wenn auch nicht vollſtändig entwickelt, enthalten ſind. Dieſe betreffen das Object des Willens, das Geſetz, welches daraus entſpringt, den Begriff der Tugend, und endlich den Grund der Gültigkeit und Verbindlichkeit des Sittengeſetzes, welches in dem Verhältniß der vernünftigen Weſen zu Gott beſtehet.

Glückſeligkeit iſt das höchſte Ziel des Menſchen. Dieſe beſteht aber nicht in der Befriedigung der Begierden, denn dieſe hängt von äußern Dingen ab, ſondern vielmehr in der Unabhängigkeit von dieſen, alſo in dem Zuſtande, worin man ſo wenig als

möglich Bedürfniſſe hat. So denken wir uns die Gottheit, und derjenige Zuſtand, welcher dieſem am näheſten kommt, iſt die höchſte Vollkommenheit für den Menſchen [32]). Dieſes iſt nur die negative Beſtimmung der Glückſeligkeit. Die poſitive gründet ſich in der Natur des Weſens, welches dieſe Glückſeligkeit erreichen ſolle. Da dieſes die vernünftigen Weſen ſind, und die Vernunft ſich durch Denken und Wollen äußert, das Denken aber nicht an ſich Zweck iſt, ſo muß die Glückſeligkeit in dem Handeln geſucht werden, inſofern es durch Vernunft beſtimmt iſt. Die Form, wodurch ſich daſſelbe charakteriſirt, läßt ſich aber, ſo lange nicht das Geſetz und die Form freier Handlungen deutlich entwickelt iſt, nicht näher beſtimmen, als durch das Merkmal der Vernunftmäßigkeit, d. h. der höchſten gedenkbaren Zweckmäßigkeit, Uebereinſtimmung und Harmonie untereinander. Was dieſen Charakter an ſich hat, erkennt die Vernunft aus theoretiſchem Intereſſe für gut und vollkommen. Das Object des Willens iſt alſo das Gute, das Beſte, was zu allen Zeiten unter allen Umſtänden gut und nützlich iſt [33]).

Ungeachtet Sokrates nie beſtimmt ſich erklärt, worin er das höchſte Gut ſetzt, ſo ergiebt ſich doch als Reſultat aus mehreren zerſtreueten Gedanken, daß er die Glückſeligkeit verſtand, welche die größte Summe von dauerhaften Vergnügen eines vernünftigen Weſens in ſich begreift, kein Zuſtand iſt, worin ſich der Menſch blos

32) Xenophon Memorabilia Socratis I, c, 10. §. 6. εγω δε νομιζω το μεν μηδενος δειϛθαι θειον ειναι· το δε ὡς ελαχιϛων, εγγυτατω τε θειᾳ. και το μεν θειον, κρατιϛον, το δε εγγυτατω τε θειᾳ, εγγυτατω τε κρατιϛᾳ.

33) Xenophon Memorabil. Socratis IV, c. 3. §. 32. 34. Oeconomicus c. 1, 6.

blos leidend verhält, sondern wo seine Vernunft durch Selbstthätigkeit wirksam ist, und sich selbst dadurch den höchsten Genuß verschaft, oder mit einem Wort, moralische Glückseligkeit. Er denket sich ein vernünftiges Wesen, welches den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht hat, und dessen Handlungen mit sich und mit dem Zustande des Handelnden übereinstimmen, ein Wesen, welches keinen andern Wunsch hat, als so zu handeln, wie es soll, und welches darin vollkommen Seligkeit findet.

So consequent übrigens Sokrates nach sittlichen Maximen handelte, so wenig consequent ist dieser Grundsatz mit seinen Folgerungen und Anwendungen. Man vermißt hier noch den festen Gang einer nach Principien verfahrenden Vernunft. Das höchste Gut ist nehmlich nach demselben aus zwey heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, deren Vereinigung nicht sogleich einleuchtet. Wenn angenommen wird, daß das sittliche Handeln unmittelbar Glückseligkeit zur Folge hat, so paßt dieses nicht auf die menschliche Natur, welche sich selbst nicht genug ist, und noch andere Bedürfnisse hat, die befriediget werden müssen. Soll das Vergnügen, welches aus sittlichen Handlungen entspringt, vollkommen und wirklich beseligend seyn, so müßte der Mensch erstlich kein sinnliches Wesen seyn, und zweitens dem Sittengesetz vollkommen angemessen seyn können. Beides ist aber eine unmögliche Voraussetzung. In eben dem Verhältniß, als die sittliche Gesinnung an Reinheit, Stärke und Umfang zunimmt, in eben dem Verhältnisse erblickt auch der Mensch einen größern Abstand zwischen dem, was er seyn soll. Und was die Hauptsache ist, das Verhältniß zwischen beiden ist nicht bestimmt, und man mag das eine oder das andere subordiniren, so entspringen jederzeit Widersprüche. Wenn man Glückseligkeit als den letzten Zweck betrachtet, so ist Sittlichkeit als Mittel demselben untergeordnet. Dieses streitet aber nicht allein

mit der Würde der Sittlichkeit, ſondern auch ſelbſt mit den Maximen, welche Sokrates befolgt hat. Iſt aber Glückſeligkeit der Sittlichkeit untergeordnet, ſo ſiehet man nicht ein, wie die Glückſeligkeit dennoch als das letzte Ziel alles menſchlichen Beſtrebens aufgeſtellt werden könne.

Es iſt klar, daß Sokrates die beiden Foderungen der ſinnlichen Natur und der Freiheit vor Augen hatte, daß er zuerſt anfing, über ſie zu reflectiren, aber daß er, was ſehr natürlich iſt, ohne beide von einander gehörig unterſchieden, und bis auf ihre letzten Gründe unterſucht zu haben, beide zu einem Ganzen vereinigte, welches zu einem nudämoniſtiſchen und einem rein practiſchen Syſtem eben ſo gut paßt. Und daraus erklärt es ſich, wie Sätze und Folgerungen unter den Sokratiſchen vorkommen können, welche bald dieſen bald jenen Sinn zulaſſen. Denn das ſittliche Gefühl, welches Sokrates zuerſt zu entwickeln anfing, ſcheint ſelbſt dem allgemeinen Wunſche der menſchlichen Natur nach Glückſeligkeit anzugehören, indem es als Erfolg von Beobachtung äußerer Pflichten ein angenehmes Gefühl und das Wohlgefallen Gottes, anderer Menſchen und unſer ſelbſt darſtellt, und ſo lange es von dieſer Seite bloß angeſehen wird, zeiget es nichts Eigenthümliches, von andern Gefühlen verſchiedenes. Dieſe Anſicht hatte nun auch Sokrates. Er zeigte, daß ſchon die Hofnung einen Zweck, wenn er auch noch ſo gering ſey, zu erreichen, alle Arbeit und Mühe, die man darauf wendet, verſüße; noch weit mehr müſſe das Streben nach großen Zwecken die menſchliche Glückſeligkeit vermehren. Diejenigen, welche mit allem Eifer dahin arbeiteten, daß ſie Seele und Körper vollkommen ausbildeten, um ihren Haushalt wohl zu verwalten, ihren Freunden wohl zu thun, und ſich um das Vaterland verdient zu machen, müßten daher nicht allein mit Luſt dahin arbeiten, ſondern auch, als Gegenſtand eigner Zufriedenheit,

der Billigung und Nacheiferung Anderer, ein höchſt glückſeliges Leben führen; [34]). Hierzu geſellet ſich noch das Gefühl der Freiheit, daß man unabhängig von äußern Antrieben und Reizungen ſelbſt mit Widerſetzung gegen fremde Hinderniſſe als ſelbſtſtändiges Weſen gehandelt hat [35]). Auch das Bewußtſeyn, daß man Gott wohlgefällig ſey, von ihm mit Zuverſicht alles Gute erwarten könne, vermehre die Glückſeligkeit des Menſchen [36]). Mit dieſem Vergnügen, welches aus der Erfüllung der Pflichten entſpringt, verband Sokrates auch noch andere angenehme Gefühle ganz anderer Art, welche nicht aus der Handelsweiſe ſondern aus dem Object des Begehrens entſtehen, z. B. daß das Vergnügen des Genuſſes ſteigt, wenn man ſich die augenblickliche Befriedigung jeder Begierde verſagt, und dadurch das Bedürfniß erhöht [37]).

34) Xenophon Memorabilia Socrat. II, c. 1. §. 19. τοιςδε πονουντας, ἱνα φιλους αγαθους κτησωνται, ἡ ἑπως εχθρους χειρωσωνται, ἡ ἱνα δυνατος γενομενος και τοις νομοις και ταις ψυχαις, και τον ἑαυτων οικον καλως οικοιη, και τους φιλους ευ ποιοιη, και την πατριδα ωφελοιη, πως ουκ οιεσθαι ὡς χρη τουτους και πονειν ἡδεως εις τα τοιουτα και ζην ευφρονουμενους, αγαμενους μεν ἑαυτους, επαινεμενους δε και ζηλωμενους ὑπο των ἀλλων; I, c. 6. §. 9.

35) Xenophon Memorabilia Socrat. II, c. 1. §. 18. 5. IV. c. 5. §. 2, 3. ſeq.

36) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 15. IV, c. 3. §. 17.

37) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 5. §. 9. ἡ ἐγκρατεια παντων μαλιστα ἡδεσθαι ποιει. ἡ μεν ακρασια ουκ εστιν ουτε λιμον, ουτε διψαν

Die Bewegungsgründe, wodurch Sokrates zur Tugend ermahnte, waren dieſem Grundſatz von dem höchſten Gute angemeſſen, und zielten alle darauf ab, das Verhältniß der Tugend zur höhern Glückſeligkeit einleuchtend zu machen. Der Adel und Vorzug des Menſchen vor den Thieren, welchen der Menſch durch Tugend erlange, das edele Vergnügen, welches ſie gewähre, die Vortheile, die ein moraliſcher Lebenswandel über alle Verhältniſſe und Geſchäfte des Lebens verbreite; der Beifall, die Billigung und Liebe guter Menſchen, die Allgegenwart und Allwiſſenheit Gottes, und das Wohlgefallen deſſelben an dem Guten, ſo wie das Mißfallen an dem Böſen, die Nützlichkeit und Schädlichkeit des Lohnes; dieß waren die Gründe, durch welche Sokrates auf den Willen der Menſchen zu wirken ſuchte [58]).

Das Geſetz, welches ſich aus dieſer Beſtimmung des höchſten Zwecks für den Willen ergiebt, kann kein anderes ſeyn, als denſelben wirklich zu machen. Handle vollkommen, oder ſuche das Beſte wirklich zu machen. Dieſe Formel iſt unbeſtimmt; ſie iſt auch nirgends ausdrücklich vom Sokrates entwickelt worden; ſie kann aber nach ihm keinen andern Sinn haben, als den: handle ſittlich, um glückſelig zu werden. Nur durch dieſe Beſtimmung konnte jener Grundſatz

θεὸν ἀπὸ ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν, ἀπὸ ἀγρυπνίαν — κωλύει τοὺς ἀναγκαιοτάτους τοῖς τε καὶ συνεχέστατος ἀξιολόγως ἡδέσθαι. ἡ δ' ἐγκράτεια μόνη ποιεῖ καρτερεῖν τὰ ἱερώτατα, μόνη καὶ ἡδέσθαι ποιεῖ ἀξίως μήτε μὴ ἐπιτυγχάνοντας.

58) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 6. §. 11. II. c. 1. §. 5. 18—20. III. c. 9. §. 15. I. c. 10. §. 15.

ſatz Bedeutung und Anwendung auf das wirkliche Handeln erhalten, weil außerdem jedem Menſchen überlaſſen werden mußte, was er zu ſeiner Vollkommenheit rechne, und nach ſeiner individuellen Natur für ſein Beſtes erkenne. Aber Sokrates will nicht, daß man Glückſeligkeit durch jedes Mittel zu erreichen ſuchen ſolle, ſondern nur allein durch Rechthandeln. Daher iſt die moraliſche Glückſeligkeit, das heißt, diejenige, welche ſich auf ſittliches Handeln gründet, bei welcher die Sittlichkeit die conditio ſine qua non iſt, das Fundament ſeines Moralſyſtems.

Damit dieſes Geſetz ausgeübt werde, bedarf es weiter nichts, als daß es erkannt werde. Jeder Menſch, der ſein wahres Beſtes kennt, ſucht auch dieſes wirklich zu machen, und er iſt nur in ſofern weiſe, als die Erkenntniß und die Wirklichmachung des Guten bei ihm unzertrennlich verbunden iſt. Er verleugnete den Charakter der Vernunft, wenn er gegen dieſe Ueberzeugung handelte, oder die Erkenntniß müßte nicht wirkſam ſeyn. In beiden Fällen würde der Menſch als ein Wahnſinniger und Thor handeln [39]). Sokrates ſetzt vor-

39) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c, 9. §. 4 σοφιαν δε και σωφροσυνην ε διωριζεν, αλλα τον τα μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα ειδοτα ευλαβεισθαι σοφον τε και σωφρονα εκρινεν. προσερωτωμενος δε ει τους επισαμενους μεν α δει πραττειν, ποιουντας δε τ' αναντια, σοφους τε και εγκρατεις ειναι νομιζοι, ουδεν γε μαλλον, εφη, η ασοφους τε και ακρατεις. παντας γαρ οιμαι προαιρεμενους εκ των ενδεχομενων, α οιον τε συμφερωτατα ειναι τουτοις ειναι, ταυτα πραττειν. — μανιαν γε μην εναντιον μεν, εφη, ειναι σοφια.

aus, daß der Wille das Vermögen ſey, ſich zu dem zu entſchließen, was das Beſte ſey, und daß die Vernunft, wenn ſie das erkannt hat, einen unmittelbaren praktiſchen Einfluß hat. Er ſetzt voraus, daß das Sittengeſetz ein Naturgeſetz des menſchlichen Geiſtes iſt, daß es, ungeachtet es einzelnen Neigungen und Begierden Abbruch thut, dennoch nichts anders iſt, als das durch die Vernunft modificirte Begehrungsvermögen.

Die Tugend iſt demnach überhaupt nichts anders als Weisheit (σοφια) das heißt, die lebendige und in Handlung übergehende Erkenntniß des Beſten oder die Erkenntniß deſſen, was man thun und nicht thun muß, um glückſelig zu ſeyn [40]). Dieſe Erkenntniß iſt der Grund jeder guten Handlung, welche zuletzt auf Erkenntniß beruhet. Die Tugend äußert ſich aber vorzüglich durch Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche ebenfalls Tugenden heißen, weil ſie Theile des vollkommenen Menſchencharakters ſind.

Die Mäßigkeit (εγκρατεια) iſt der Grund jeder Tugend. Denn wer ſein wahres Beſte erkennen und darnach handeln will, darf kein Sklav ſeiner Begierden und Leidenſchaften ſeyn, welche die Vernunft verblenden, und die Freiheit rauben, nach ſeiner beſten Ueber-

40) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 5. εφη δε και την δικαιοσυνην και την αλλην πασαν αρετην σοφιαν ειναι. τα δε γαρ δικαια και παντα, ὁσα αρετη πρατεται, καλα τε και αγαθα ειναι. και ετ' αν τας ταυτα ειδοτας αλλα αντι τατων αδεν προελεσθαι, ετε τας μη επισαμενας, δυνασθαι πρατ-τειν, αλλα και εαν εγχειρωσιν, ἁμαρταυειν. Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. IV. c. 13.

Ueberzeugung zu handeln. Das Angenehme, was den Sinnen ſchmeichelt, iſt darum nicht ein wirkliches Gut, der Hang nach demſelben iſt vielmehr das größte Hinderniß der Glückſeligkeit, weil er die Freiheit des Geiſtes aufhebet. Man muß alſo ſeine Begierden beherrſchen und mäßigen, damit die Vernunft immer ungehindert ihren beſtimmenden Einfluß auf das Leben äußere, und vorſchreiben kann, was geſchehen und unterlaßen werden ſoll; damit der Menſch vernünftige Zwecke faßen und ausführen könne, ſeine Würde behaupte, und nicht zum Thier ſich erniedrige. Unter dieſer Bedingung allein kann er gut und glückſelig ſeyn [41]).

Die Tapferkeit (ανδρεια) iſt das würdige Betragen in Anſehung deſſen, was dem Menſchen furchtbar iſt, daß er den Muth nicht verliere und ſtandhaft bey dem erkannten Gute beharre. Dieſe Tugend erfordert aber richtige Einſicht über das, was furchtbar und gefährlich iſt, und die Erkenntniß, wie man ſich dabey gut verhalten könne. Denn weder diejenigen, welche aus Unwiſſenheit das Furchtbare nicht fürchten, noch diejenigen, welche das Nichtfurchtbare fürchten, ſind tapfer

41) Xenophon Memorabilia Socrat. I. c. 5. §. 4. αρα γε ε χρη παντα ανδρα ηγησαμενον την εγκρατειαν αρετης ειναι κεφαλαιον, ταυτην πρωτον εν τη ψυχη κατασκευαζεσθαι; τις γαρ ανευ ταυτης η μαθοι τι αν αγαθον η μελετησειεν αξιολογως IV. c. 5. §. 6. η ε δοκει σοι (η ακρασια) προσεχειν τε τοις ωφελουσι και καταμανθανειν αυτα κωλυειν, αφελκουσα επι τα ηδεα, και πολλακις αικισθανομενους των αγαθων τε και των καλων εκπληξασα, ποιειν τε το χειρον αντι του βελτιονος αιρεισθαι Vergliche II, c. 1.

tapfer zu nennen. Jene Erkenntniß iſt alſo das Weſen und der Grund der Tapferkeit [42]).

Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) iſt die Beobachtung der Geſetze, ſo wohl der bürgerlichen als der göttlichen [43]. Der Gehorſam gegen die bürgerlichen Geſetze befördert das gemeine Beſte des Staats, und die Privatglückſeligkeit; denn Einigkeit und Eintracht der Bürger unter einander iſt die Baſis des öffentlichen Wohls; und ſie iſt nur dadurch möglich, daß ſich alle den Geſetzen des Staats unterwerfen. Der Bürger, welcher ſeine Bürgerpflicht erfüllt, ſetzt ſich keiner Strafe aus, kann ſicher ſeyn, keinen Proceß zu verlieren, erwirbt ſich allgemeine Hochachtung, Ehre, Liebe und Zutrauen. Keinem vertraut der Staat lieber Staatsämter an; ſelbſt der Feind ehret ſeine Treue und Redlichkeit durch ſein Zutrauen bei öffentlichen Verhandlungen und Verträgen. Keinem erweiſt man lieber Wohlthaten, als dem Gerechtigkeitsliebenden, auf deſſen Dankbarkeit man ſicher rechnen darf. Jedermann ſucht ſeine Freundſchaft und fürchtet ſich vor ſeiner Feindſchaft [44]).

Da dieſe Geſetze das Beſte des Staats und der einzelnen Bürger zum Zwecke haben, ſo iſt die Befolgung derſelben in eben dieſer Abſicht Gerechtigkeit. Daraus folgt, daß eine und dieſelbe Handlung

42) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 6. §. 10. 11. ὁι μεν αρα επιςαμενοι τοις δεινοις τε και επικινδυνοις καλως χρησθαι, ανδρειοι εισι.

43) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 11. ſeq. το νομιμον δικαιον. §. 19.

44) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c 4. §. 16—19.

lung nach Verſchiedenheit der Umſtände, der Perſonen, von und gegen welche ſie ausgeübt wird, gerecht oder ungerecht ſeyn kann. So iſt es nicht abſolut ungerecht, wenn man Jemanden belügt, betrügt, beſchädiget, ſondern es kommt auf die Abſicht und die Perſonen an. Wenn es ungerecht iſt, ſo gegen ſeine Freunde zu handeln, ſo iſt es nicht unrecht ſondern erlaubt gegen Feinde. Es iſt eben ſo wenig Unrecht, wenn man einem Freunde, der ſich entleiben will, das Mordgewehr heimlich wegnimmt, als wenn man einem Kinde, das nicht gerne Arznei nimmt, weiß macht, es ſey ſein gewöhnliches Getränke. Seinen Freunden Gutes thun, ſeinen Feinden ſchaden ſind erlaubte Zwecke, und was dazu führet, muß daher auch erlaubt ſeyn [45]).

Es giebt aber auch noch andere Geſetze, welche allgemein dafür anerkannt werden, ob ſie gleich in keinem Staate promulgiret ſind, (αγραφοι νομοι) z. B. die Götter zu verehren, die Eltern zu ehren, daß ſich Eltern und Kinder nicht fleiſchlich vermiſchen, daß man dankbar gegen Wohlthäter ſeyn müſſe. Dieſe Geſetze können nicht von Menſchen herrühren, da ſie weder alle an einem Orte zuſammen kommen, noch ſich einſtimmig zu etwas vereinigen können. Vielmehr zeiget die Strafe, welche auf die Uebertretung jedes dieſer Geſetze unausbleiblich folget, daß ſie einen höhern, nehmlich einen göttlichen Urſprung haben. So iſt die natürliche Strafe des Undanks, daß man ſeine Freunde verliert, und ſelbſt

45) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 2. §. 13 — 19. conferat. II, c. 6. §. 35. ανδρος αρετην ειναι, νικαν τους μεν φιλους ευ ποιουντα, τους δε εχθρους κακως.

ſelbſt diejenigen nicht entbehren kann, von denen man gehaßt wird [46]).

Die Gerechtigkeit kann ſich übrigens ſowohl durch die Befolgung der Geſetze (poſitive) als durch Unterlaſſung der von ihnen verbotenen Handlungen, das iſt, durch den Willen, nicht Unrecht zu thun (negative) äußern [47]).

Da die Tugend nichts anders iſt als der Wille, aus eigner Ueberzeugung Gutes zu thun, und folglich die richtige Erkenntniß des Guten die erſte Bedingung derſelben iſt, wodurch der Wille, es zu thun, unmittelbar beſtimmt wird, ſo kann die Tugend gelehrt werden. Und wenn auch die Tugend auf gewiſſen Anlagen der menſchlichen Natur beruhet, ſo können doch ſelbſt dieſe durch den Unterricht entwickelt und geſtärkt werden. Aber die Hauptſache iſt, daß der Menſch ſein wahres Beſte einſehen lerne, und das kann durch den Unterricht geſchehen. Alles Uebrige folgt dann von ſelbſt [48]).

Die-

46) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 19. ſeq. αλλ. εν δικην γε τοι διδοασιν οι παραβαινοντες τας υπο των θεων κειμενας νομας, ην κδενι τροπω δυνατον ανθρωπω διαφυγειν, ωσπερ τας υπ' ανθρωπων κειμενας νομας ενιοι παραβαινοντες, διαφευγεσι το δικην διδοναι. οι μεν λανθανοντες, οι δε βιαζομενοι. το γαρ τας νομας αυτας τοις παραβαινεσι τας τιμωριας εχειν, βελτιονος η κατ' ανθρωπον νομοθετα δοκει μοι ειναι.

47) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 12.

48) Xenophon Memorabilia Socrat. III. c. 9. §. 2. 3.

und religiöſen Ueberzeugungen in einzelnen Menſchen zu beleben und zu entwickeln, auch ihren Einfluß auf das wirkliche Leben zu verſtärken. Es iſt daher ungerecht, von ihm zu fodern, was er nicht leiſten wollte. Er war ein Philoſoph für die Welt, nicht für die Schule. Dann war es auch ſelbſt nach ſeiner Anſicht und Ueberzeugung eine überflüßige Arbeit, jene Ueberzeugungen auf ein Syſtem zurückzuführen. Denn jeder Menſch findet ſie in ſich ſelbſt, wenn er nur auf ſich achtet, und ſeiner Vernunft Gehör giebt, und wenn der Wille vorhanden iſt, gut zu handeln, ſo braucht es weiter keines Unterrichts [49]). Zweitenser kam zu ſeinen eignen Ueberzeugungen durch Reflexion über ſich. Er fand in ſeinem Innern eine lebhafte Empfindung, welche durch Wohlgefallen und Mißfallen, durch Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit des Gefühls Recht oder Unrecht unterſchied. Es iſt ſchon an ſich leicht möglich, daß ſich das moraliſche Gefühl, wenn es nicht als etwas Abgeleitetes ſondern als etwas Urſprüngliches betrachtet wird, mit andern Gefühlen vereiniget und vermiſcht, welche als Zuſtände des Gemüths mit jenem ähnlich, obgleich ihrem Urſprunge und Beſtimmungsgrunde nach ganz heterogen ſind, und dieſe Vermiſchung iſt deſto natürlicher, je herrſchender und überwiegender die moraliſche Stimmung des Gemüths iſt, wie das der Fall bei dem Sokrates war. Alles war bei ihm durch die ſittliche Geſinnung veredelt, und in Harmonie gebracht;

49) Cicero de Oratore I. c. 47. ut Socratem illum ſolitum dicunt dicere, perfectum ſibi opus eſſe, ſi quis ſatis eſſet concitatus cohortatione ſua, ad ſtudium cognoſcendae perficiendaeque virtutis, quibus enim id perſuaſum eſſet, ut nihil mallent ſe eſſe, quam bonos viros, iis reliquam facilem eſſe doctrinam.

Kraft, die das Mangelnde und Unbestimmte in der Formel ersetzte. Er konnte in seinem Nachforschen die Höhe und Würde der Vernunft, durch welche sie absolut gesetzgebend ist, noch nicht ganz umfassen; noch die Regeln, die er selbst befolgte, nach ihrer Reinheit und Allgemeinheit in Begriffe ausdrücken. Seine theoretische Vernunft konnte nicht die Thätigkeit seiner praktischen ergründen und bis auf die letzten Gründe verfolgen.

Wir haben also keinen Grund Xenophons Treue in Darstellung der Sokratischen Weisheit in Zweifel zu ziehen, da er sich strenge an die Gesetze des Geschichtschreibers hält, und können ihm um so eher folgen, da er sich weniger erlaubt, den Sokrates zwar in seinem Geiste aber doch über die Grenzen seines wirklichen Nachdenkens philosophiren zu lassen. Dieser Schüler des Sokrates, der zwar kein philosophischer Kopf war, aber doch einen gebildeten Geist besaß, hatte unstreitig am meisten Beruf und Geschicklichkeit, um die Philosopheme seines Lehrers nach ihrer individuellen Beschaffenheit ohne Einmischung fremder Ideen darzustellen.

So wie in dem Sokrates das moralische und religiöse Gefühl innigst mit einander vereiniget war, so stehen auch seine Philosopheme über die moralische Natur des Menschen und Gott in unzertrennlichem Zusammenhange. Denn, daß der Mensch durch seine Vernunft das Gute erkennen, und durch seinen Willen wünschen und erreichen kann, ist die Folge von der Einrichtung der menschlichen Natur und der Welt überhaupt. Der Mensch könnte sich nicht durch sein vernünftiges Handeln glückselig machen, wenn er nicht edelere Kräfte, als die Thiere, erhalten hätte. Die Seele äußert in ihrem Wirken eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott. So wie dieser in der sichtbaren Welt unsichtbar wirkt, so wirkt auch die Seele unsichtbar in dem Körper, und nur ihre Wirkungen überzeugen uns von ihrem Daseyn. Dann sind auch ihre Wirkungen so beschaffen,

schaffen, daß wir sie von keiner uns bekannten Materie ableiten noch ihren Ursprung uns anders, als göttlich, denken können. [49]). Daher nimmt Sokrates die Bewegungsgründe zur Tugend aus dem Adel und Würde des Menschen und seinen Vorzügen vor den Thieren. Daher ist ihm die Tugend nichts anders als ein Streben Gott ähnlich zu werden, und daher ist die Tugend das einzige Mittel Gott wohlgefällig zu werden [50]).

Die Pflichten, welche jeder Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, befaßt Sokrates unter den Tugenden der Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit. Die Gerechtigkeit begreift die Pflichten gegen Andere und sie verfällt in die Beobachtung der bürgerlichen und göttlichen Gesetze. Sokrates hatte also noch nicht den Versuch gemacht, die materiellen Gesetze aus der Vernunft abzuleiten, sondern leitete ihre Gültigkeit, weil ihr Grund noch nicht entdeckt war, von einem fremden Gesetzgeber her. Der Grund der Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze war jedem einleuchtend; denn jeder Bürger mußte schwören, den Gesetzen seines Staats, Gehorsam zu leisten, und es ließ sich leicht zeigen, daß dieser Gehorsam die Bedingung des Wohlstandes des Staates sey, und dieser wiederum auf das Wohl jedes einzelnen Bürgers Einfluß habe [51]).

49) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 3. §. 14. αλλα μην και ανθρωπε γε ψυχη, ειπερ τι και αλλο των ανθρωπινων, τε θειε μετεχει. ὁτι μεν γαρ βασιλευει εν ἡμιν φανερον, ὁρατεον δε δ' αυτη. I, c. IV. §. 8. 9.

50) Xenophon Memorabilia Socratis II c. 1. §. 4, 5. IV, c. 5. §. 11, I. c. 6. §. 10.

51) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 4. §. 15 — 17.

Der Grund der nicht bürgerlichen Geſetze hingegen, für welche in der menſchlichen Natur ein allgemeines obgleich dunkles Gefühl ſich erklärt, ließ ſich zum wenigſten nicht allgemein auf dieſe Art erklären. Vielmehr ſchien ihre Allgemeinheit und ihre Sanction durch Strafen, die durch keine menſchliche Gewalt entfernt werden können, ihren göttlichen Urſprung zu beurkunden. Sokrates zählt nur einige ſolcher Geſetze auf; allein es iſt wahrſcheinlich, daß er alle Gebote, die nicht durch den Staat promulgirt ſind, und die er daher ungeſchriebene Geſetze (αγραφοι) nennt, auf dieſe Art ſich erklärte. Und ſo iſt alſo Gott der Urheber der moraliſchen Geſetze, die er dem Menſchen vorgeſchrieben, und in die Ordnung des Weltganzen verwebt hat. Daher ſind auch die unangenehmen Folgen, welche auf die Uebertretung derſelben folgen, unvermeidlich, und die moraliſchen Geſetze ſind zugleich Naturgeſetze.

Gott iſt aber nicht allein der Geſetzgeber, ſondern auch der Vollſtrecker der Geſetze; er belohnt die Befolgung und beſtraft die Uebertretung der Geſetze. Er hat die Macht, das größte Gute zu erweiſen; er erweiſt es aber nur denen, die ſich ihm wohlgefällig machen, und wohlgefällig kann man ihm nur werden durch Erfüllung ſeines Willens, durch Gehorſam und durch treue Erfüllung ſeines Berufs [52]). So gründete

52) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 17. χρη αν μηδεν ελλειποντα κατα δυναμιν τιμαν τους θεους, θαρρειν τε και ελπιζειν τα μεγιστα αγαθα. ου γαρ παρ' αλλων γ'αν τις μειζω ελπιζων σωφρονειη, η παρα των τα μεγιστα ωφελειν δυναμενων, ει δ' αν αλλως μαλλον, η ει τουτοις αρεσκοι αρεσκοι δε πως αν μαλλον, η ει ως μαλιστα πειθοιτο αυτοις; III, c. 9. §. 15. και αριστος δε και θεοφιλεστατος, ος η,

dete Sokrates zuletzt die Moral auf Religion, veredelte aber zugleich die Religion durch Moral, indem er beide unzertrennlich vereinigte. Da die religiöse Gesinnung damals entweder bei den cultivirteren Ständen verschwunden, oder bei der rohern Volksklasse durch Aberglauben und unlautere Triebfedern entkräftet und entstellt war, so war es eine große Wohlthat für die Menschheit, daß Sokrates durch edele und moralische Gründe die Religion wieder verstärkte und veredelte, welche das einzige Organ ist, durch welches das Sittengesetz zu den meisten Menschen auf eine vernehmliche Weise sprechen kann. Daher mußte Sokrates mit vorzüglichem Interesse den wankenden Glauben an das Daseyn der Gottheit wieder zu beleben und zu befestigen suchen.

Dazu bediente er sich keiner tiefsinnigen Gründe, welche für seinen Zweck ohnedem nicht angemessen waren, da sie so beschaffen seyn mußten, daß sie von allen Menschen verstanden werden konnten, und er überhaupt gegen die Speculation eine gewisse Abneigung hatte. Die Betrachtung der Welt und ihrer zweckmäßigen Einrichtung schien ihm dazu tauglicher und auf den Verstand und das Herz der Menschen wirksamer zu seyn, und diese Beweisart stimmte mit seiner ganzen Denkungsart und seinem Charakter am besten überein. Da in dem Innern seines Gemüths vollkommene Harmonie, Ruhe und Heiterkeit herrschte, so stellte sich auch die ganze Welt nur von ihrer reizenden Seite dar, sein zu nützlicher Thätigkeit gestimmter Geist, seine gebildete praktische Vernunft fand nur an den Gegenständen Interesse, an denen eine Beziehung auf Zwecke sichtbar war.

σφη, ειναι εν μεν γεωργια, τους τα γεωργικα ευ πραττοντας, εν δε ιατρεια, τους τα ιατρικα, εν δε πολιτεια, τους τα πολιτικα· τον δε μηδεν ευ πραττοντα, ουτε χρησιμον ουδεν εφη ειναι, ουτε φιλον.

Aus dieſem Geſichtspuncte betrachtete er auch die Welt, und fand durchgängig die weiſeſte Einrichtung, die zweckmäßigſten Anſtalten zur Erhaltung des Ganzen zum Wohlſeyn der lebendigen Weſen vorzüglich des Menſchengeſchlechts. So wie Sokrates ſich ausſchließlich mit den Menſchen beſchäftigte und von dieſen nur nützliche Wahrheiten zu lernen hoffte, ſo war auch der Menſch der Mittelpunct aller ſeiner Naturbetrachtungen, und das Ziel, auf welches alle Anſtalten und Einrichtungen der Natur abzweckten. Von Bewunderung hingeriſſen über den künſtlichen Bau des menſchlichen Körpers, und über die herrlichen Geiſtesgaben und Vorzüge, mit welchen der Menſch vor allen Thieren ausgeſtattet iſt, ſchien ihm die ganze lebloſe und lebendige Welt keinen andern Zweck zu haben, als dem Menſchen zu dienen, und ſeine Zwecke zu befördern. Um des Menſchen Willen iſt das Licht; denn ohne daſſelbe wäre er, ungeachtet ſeiner Augen, doch nur einem Blinden ähnlich. Die Nacht gewähret ihm Ruhe und Erholung. Die Sonne, der Mond und die Sterne ſind dazu da, daß er die verſchiedenen Theile des Tages und der Nacht unterſcheiden, und darnach ſeine Geſchäfte verrichten kann. Die Erde giebt ihm eine Mannichfaltigkeit von Erzeugniſſen zur Nahrung und zum Vergnügen. Wie nützlich iſt ihm nicht das Waſſer und das Feuer, zu ſehr vielen Geſchäften und Kunſtarbeiten! Selbſt die Thiere ſind offenbar um des Menſchen willen da [53]).

Alles, was nun ſo eingerichtet iſt, daß es offenbar einen Zweck hat, und zu einem gewiſſen Gebrauch und Nutzen beſtimmt iſt, kann nicht die Wir-

53) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. IV, c. 3.

Wirkung des Zufalls, sondern nur der Vernunft seyn. Der Mensch mit seinen so kunstvoll und zweckmäßig eingerichteten Gliedmaßen, Sinnorganen und Seelenkräften, die ganze Welt mit allem, was sie in sich enthält, ist also das einer Werk Vernunft, welche weit über alle menschliche Vernunft erhaben ist, das Werk der Gottheit[54]). Selbst die Vorstellung von der Gottheit, der Glaube an ihre Macht, der sich bei allen Menschen findet, daß sie im Stande ist, die Menschen zu beglücken und zu bestrafen, ist ein Beweis, daß ein solches Wesen existiert. Denn diese Vorstellungen sind selbst von der Gottheit dem Menschengeschlechte eingeprägt[55]). Daß Gott nicht sichtbar ist, darf diesen Glauben nicht wankend machen. Denn auch unsere Seele können wir nicht anschauen, aber wir erkennen sie durch ihre Wirkungen. Und so ist auch die Gottheit erkennbar durch ihre Wirkungen, durch die zweckmäßige Einrichtung der Natur, durch die Erhaltung derselben und die besondere Vorsorge für die Menschen, selbst durch die Mantik[56]).

54) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 4. των δε ατεκμαρτως εχοντων, ὁτι ἑνεκα εστι, και των φανερως επ' ωφελειᾳ ὀντων, ποτερα τυχης και ποτερα γνωμης εργα κρινεις; πρεπει μεν τα επ' ωφελειᾳ γιγνομενα γνωμης ειναι εργα.

55) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 13. 16. οιει δ'αν, τας θεας τοις ανθρωποις δοξαν εμφυσαι, ὡς ικανοι εισιν ευ και κακως ποιειν, ει μη δυνατοι ησαν;

56) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 9. IV. c. 3. §. 13. και ὁ τον ὁλον κοσμον συνταττων τε και συνεχων, εν ᾧ παντα καλα και αγαθα εστι, και ασι μεν χρωμενοις ατριβη τε και ὑγια και αγηρατον παρεχων, θατττον δε νοηματος αναμαρτητως ὑπηρετητα, ἑτοῳ τα μεγιστα

μεν

Ueber das Weſen der Gottheit erlaubte ſich Sokrates gar keine Speculation. Ihm war ſeine Ueberzeugung von dem Daſeyn derſelben, und die Betrachtung ſeiner Eigenſchaften in Beziehung auf das Verhältniß zur Welt und vorzüglich zu dem Menſchen hinreichend. Alle weitere Speculationen waren in ſeinem Augen Mißbrauch der Vernunft. Soviel iſt klar, daß er ſich die Gottheit als ein nicht materielles von der ganzen Welt, ſelbſt von den Sternen verſchiedenes Weſen dachte, ohne es weiter beſtimmen zu wollen, ſo wie er auch die Seele als ein vom Körper unterſchiedenes aber nicht weiter als nach Verhältniß ihrer Wirkungen zu beſtimmendes Weſen betrachtete [57]). Gott iſt die höchſte und

μεν πραττων ὁρατα, ταδε δε (oder beſſer nach Schützens ſcharfſinnigen Conjectur κυτος δε ταδε) οικονομων αορατος ἡμιν εϛιν. §. 14.

57) Xenophon Memorabilia Socrat, I, c. 4. §. 8. νυν δε μονον αρα εδαμεν ὀντα σε ευτυχως πως δοκεις συναρπασαι, και ταδε ὑπερμεγεθη και πληθος απειρα δι' αφροσυνην τινα ὡς οιει ευτακτως εχειν; IV. c. 4. §. 14. αλλα μην και ανθρωπε γε ψυχη, ειπερ τι και αλλο των ανθρωπινων τε θειε μετεχει. οτι μεν γαρ βασιλευει εν ἡμιν φανερον, ὁρατον δε εδε αυτη. ἁ χρη κατανοεντα μη καταφρονειν των αορατων αλλ' εκ των γινομενων την δυναμιν αυτων καταμανθανοντα, τιμαν το δαιμονιον. Daß Sokrates, wie ſchon Anaxagoras getan hatte, die Gottheit von der Welt, ſelbſt von den Sternen unterſchied, erhellet ſchon daraus, daß die Gottheit die ganze Welt geordnet, ὁ τον ὁλον κοσμον συνταττων IV, c. 4. §. 13, die Sterne gebildet IV, c. 4. §. 4. und der Sonne ihren Lauf vorgeſchrieben hat IV, c. 4. §. 8, 9. Meiners

und vollkommenſte Intelligenz, die alles weiß, auch die verborgenen Gedanken, die allenthalben gegenwärtig iſt, die die Welt nach weiſen Zwecken eingerichtet hat, und ſie in ihrer Vollkommenheit erhält. Seine Erkenntniß und Macht iſt an keine Zeit gebunden und kennt keine Schranken; in dieſer Rückſicht kann die Gottheit nicht mit der menſchlichen Seele verglichen wer-

ners Geſchichte der Wiſſenſchaften 2 B. S. 395. glaubt: Sokrates habe die Gottheit für eine feine gleichartige ätheriſche Natur gehalten, die nicht nur ihren Wirkungen, ſondern auch ihrer Subſtanz nach, allenthalben gegenwärtig ſey, und die alles durchdringe, ohne mit irgend einem Weſen vermiſcht zu ſeyn. Er ſchloß das theils aus der Benennung eines im Univerſo ſich findenden und durchs Ganze ſich verbreitenden verſtändigen Weſens, theils aus der Art, wie er ſich die Entſtehung der Götter und Dämonen denken mußte, und die Entſtehung und Natur der menſchlichen Seelen ſich wirklich erklärte. Allein der erſte Ausdruck (ἡ εν παντι φρονησις Xenophon Memorabilia Socrat. l. c. 4. §. 17.) kann gar nichts beweiſen, außer, daß Sokrates die Gottheit für ein Weſen gehalten hat, deſſen Wirkungen in der ganzen Natur erkennbar ſind. Der zweite Grund beweiſt noch weniger. Denn wir wiſſen nicht eine einzige Stelle, in der ſich Sokrates über die Entſtehung der Götter, Dämonen und Menſchenſeelen erklärt habe. Er nennt zwar die Seele ein göttliches oder Gott ähnliches Weſen, und leitet ihren Urſprung von der oberſten Denkkraft ab, Xenoph. Memor. Socrat. I. c. 4. §. 8. aber ſo, daß er weder über die Art der Entſtehung noch über das Weſen der Gottheit nur das Geringſte beſtimmt.

den [58]). Gott iſt der unumſchränkte Beherrſcher der Welt; alles, was in der Natur iſt, iſt Werkzeug zu ſeinen Zwecken [59]). Ungeachtet Sokrates zuweilen von mehreren Göttern ſpricht, ſo glaubte er im Grunde ſeines Herzens doch nur an einen. Er war zu behutſam, oder beſſer zu gewiſſenhaft, durch freie Gedanken über die religiöſen Mythen irgend einen Menſchen in ſeinen religiöſen Ueberzeugungen irre zu machen, und die Bürgerpflicht foderte von ihm, durch Beobachtung der beſtehenden gottesdienſtlichen Gebräuche ſich nach der herrſchenden Vorſtellungsart zu bequemen. Allein ſeine eigne Ueberzeugung und die Anſicht der Welt als eines nach Zwecken eingerichteten Ganzen war gewiß nur der Einheit Gottes angemeſſen. Denn ſeine Vernunft erblickte allenthalben nicht nur Zwecke, ſondern auch die Einheit derſelben, zu deren Erklärung eine Intelligenz nothwendig war. Auch die deutlichere Entwickelung der Idee der Gottheit, als des vollkommenſten Weſens, ließ ſich nicht mit der Mehrheit von Göttern vereinigen.

Die

58) Xenophon Memorabilia Socratis I. c. 4. §. 17. οιεσθαι χρη και την εν παντι φρονησιν τα παντα ὁπως αν αυτη ἡδυ ἡ ἐτω τιθεσθαι· και μη το σον μεν ομμα δυνασθαι επι πολλα σταδια εξικνεισθαι, τον δε τε θεε οφθαλμον αδυνατον ειναι ἁμα παντα ὁραν· μηδε την σην μεν ψυχην και περι των ενθαδε και περι των εν αιγυπτῳ και εν σικελιᾳ δυνασθαι φροντιζειν, την δε τε θεε φρονησιν μη ἱκανην ειναι ἁμα παντων επιμελεισθαι.

59) Xenophon Memorabilia Socratis IV. c. 3. §. 14. Blitze und Winde ſind Diener Gottes.

Die Verehrung der Gottheit, oder die Religion bestand dem Sokrates nur aus wenigen Sätzen. Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen und Gehorsam, vorzüglich aber das Bestreben Gutes zu thun, und die Pflichten seines Amts oder Standes mit Eifer zu erfüllen; dies war ihr ganzer Inhalt. Ohne die äußern religiösen Gebräuche zu verwerfen, setzte er die Hauptsache in die Gesinnung, mit welcher sie verrichtet werden. Daher wollte er, daß man in dem Gebet nur überhaupt das Gute von der Gottheit sich erbitten solle, ohne ihr vorzuschreiben, was für uns gut sey; und bey den Opfern meinte er, komme es nicht auf die Kostbarkeit und Vielheit der Opfergaben, sondern darauf an, ob die Opfernden gute oder böse Menschen sind. Denn nur die Verehrung der Guten sey der Gottheit wohlgefällig. Das Gegentheil streite mit der Vollkommenheit des höchsten Wesens, und das Leben habe für den Menschen keinen Werth, wenn die Gottheit so niedrig und eigennützig gesinnt wäre [60]).

Die Unsterblichkeit der Seele glaubte Sokrates mit völliger Ueberzeugung, als einen Zustand der Vergeltung, in welchem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Dieser Glaube gründete sich offenbar auf ein praktisches Bedürfniß, wie schon daraus erhellet, daß das Interesse für die Begründung desselben mit dem Interesse für die Moralität steigt und fällt. Jetzt aber, da dieser Glaube gesunken war, da so viele meinten, die Seele sey etwas Materielles, das mit dem Tode des Körpers ebenfalls verwese, so war es ein dringendes Zeitbedurfniß, diesen Glauben durch Gründe zu stützen. Die ersten Versuche der Art konnten aber natürlich nur noch erst roh und unvollkommen seyn, und die

60) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 2. §. 2, 3.

die Ueberzeugung auf Gründe stützen, welche zwar dem Nachdenken sich zuerst darstellen, aber keine strenge Kritik aushalten. Sie kommen zuletzt alle darauf zurück, daß die menschliche Seele göttlicher Natur und mit keinem andern Wesen in der Welt zu vergleichen ist, und auf gewisse abergläubische Vorstellungen von dem fortdauernden Einfluß der Verstorbenen auf die Lebenden. Die Gewissensbisse, die Unruhe und die Furcht, welche Mörder empfinden, indem sie glauben, daß die Ermordeten sie stets verfolgen, ferner die Ehre und Achtung, die man noch den Verstorbenen erzeiget, schienen zu beweisen, daß die Seele nach dem Tode nicht nur fortdauere, sondern auch in einem realen Verhältniß mit den Lebenden stehe [61]). Leben und Denken sind die beiden Haupteigenschaften der Seele Es ist ungereimt anzunehmen, daß die Seele, so lange sie in dem sterblichen Körper verweilet, lebe, nach der Trennung aber dahin sterbe, da es doch eben die Seele ist, welche den sterblichen Körpern Leben giebt. Oder sollte die Seele nur in dem Körper, dem kein Denken zukommt, denken können? Vielmehr muß man glauben, daß die Denkkraft weit vollkommener wirken muß, wenn sie rein von allem Körperlichen abgeschieden ist. Zeigt doch die Seele in dem Schlafe, der so viel Aehnliches mit dem Tode hat, ihre göttliche Natur weit einleuchtender, denn sie wirkt mit mehr Freiheit, und siehet dann auch sogar

mans.

61) Xenophon Cyropaedia VIII, c. 7. §. 3. Cicero de senectute c. 22. τας δε των αδικα παθοντων ψυχας πω κατενοησατε, οιας μεν φοβας τοις μιαιφονοις εμβαλλουσιν; οιας δε παλαμναιας τοις ανοσιοις επιπεμπουσι; τοις δε φθιμενοις τας τιμας διαμενειν ετι αν δοκειτε, ει μηδενος αυτων αι ψυχαι κυριαι ησαν.

manches von dem Zukünftigen voraus [62]). Wenn der menſchliche Körper nach dem Tode aufgelöſet wird, ſo ſiehet man, wie jeder Theil zu ähnlichen ſich ſammlet; nur allein die Seele betritt und verläßt den Körper auf eine für uns unſichtbare Weiſe [63]). Sie iſt alſo ein unſichtbares Weſen und daher göttlicher Natur, das iſt mit andern Worten, immateriell und unzerſtörbar. Denn es liegt ſchon in den Begriffen des gemeinen Verſtandes, ſich Gott als ein über die Natur erhabenes, von ihren Geſetzen unabhängiges Weſen zu denken, wenn

62) Xenophon, Ebendaſelbſt. κδε τατο πωποτε επεισθην, ως ἡ ψυχη, ἑως μεν αν εν θνητῳ σωματι ᾖ, ζῃ· ὁταν δε τατε απαλλαγῃ τεθνηκεν. ὁρω γαρ, ὁτι και τα θνητα σωματα, ὁσον αν εν αυτοις χρονον ἡ ψυχη, ζωντα παρεχεται. κδε γε ὁπως αφρων εσα ἡ ψυχη, επειδαν τε αφρονος σωματος διχα γενηται, κδε τατο πεπεισμαι· αλλ' ὁταν ακρατος και καθαρος ὁ νους εκκριθῃ, τοτε και φρονιμωτατον εικος αυτον ειναι. – εννοησατε δε, ὁτι εγγυτερον μεν τῳ ανθρωπινῳ θανατῳ κδεν εξιν ὑπνε. ἡ δε τε ανθρωπε ψυχη τοτε δηπε θειοτατη καταφαινεται, και τοτε τι των μελλοντων προορα. τοτε γαρ, ως εοικε, μαλιστα ελευθερατα.

63) Xenophon Ebendaſelbſt. διαλυομενε δε ανθρωπε, δηλα εξιν ἑκαστα απιοντα προς το ὁμοφυλον, πλην της ψυχης· αὐτη δε μονη ὑτε παρεστα ὑτε απιστα ὁρατα. Was Cyrus hier ſagt, kann ohne Bedenken für Sokratiſch gehalten werden. Denn was gleich darauf von den Göttern folgt, iſt völlig mit Memorabilia IV, c. 3. §. 13. pararell, und ſo finden ſich noch unzählige Stellen in der Cyropädie, die den Worten oder dem Inhalte nach mit andern in den Denkwürdigkeiten übereinſtimmen.

wenn er auch durch noch ſo viele anthropomorphiſche Zuſätze verunſtaltet iſt. Ein ſolches Weſen kann alſo nicht gleich andern Naturweſen vergänglich ſeyn. Dieſes ſind die Gründe, durch welche Sokrates die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele zu befeſtigen ſuchte — Gründe, die zum Theil ſo ſchwach ſind, daß man ſich wundern müßte, wie ein Mann von ſo geſundem Verſtande ihnen nur einige Kraft habe beilegen können, wenn nicht das Bedürfniß und das Intereſſe, welches jenen Glauben erzeugt, ehe es deutlich entwickelt worden, jedem theoretiſchen Grunde einen Werth beilegte, den er an ſich nicht hat.

Dieſes ſind die Hauptſätze, welche das Syſtem ſeiner Ueberzeugungen ausmachten; Ueberzeugungen, welche einem Menſchen von geſundem Verſtande und unverdorbenem Herzen ſich von ſelbſt darbieten, wenn er über ſich und ſeine Verhältniſſe nachdenkt. Es ſind keine tiefſinnigen Forſchungen, ſondern ungeſuchte Anſichten der Reflexion; ſie ſind nicht aus einem Princip abgeleitet, nicht durch Schlüße in ein Syſtem verbunden. Ihr Zuſammenhang beruhet auf einer natürlichen Verbindung, die die Reflexion wahrnimmt: ihre Wahrheit auf dem lebendigen Gefühle, mit welchem ſie ſich dem Verſtande aufdringen, auf dem Gefühle, das ſie begleitet, daß alle Menſchen, wenn ſie unverdorben ſind, in dieſe Ueberzeugungen einſtimmen müſſen.

Sokrates hat alſo kein philoſophiſches Syſtem im ſtrengen Sinne gehabt, noch gelehrt. Er war mehr ein praktiſcher als theoretiſcher Philoſoph, inſofern er ſeine moraliſchen Ueberzeugungen nicht ſo wohl in eine wiſſenſchaftliche Form zu bringen, als ſie in ſeinem ganzen Leben unabläſſig anzuwenden ſuchte. Ungeachtet ihn nun mehr die Anwendung als die wiſſenſchaftliche Begründung der Philoſophie intereſſirte, iſt

den-

dennoch das, was er für die Menschheit that, auch für die Wissenschaft wichtig und wohlthätig geworden.

1) So einseitig seine Beschränkung des menschlichen Geistes auf das bloß Praktische war, weil sie nicht das Resultat einer gründlichen Untersuchung des Erkenntnißvermögens war, so machte er doch ein gewisses Mißtrauen gegen alle Speculationen rege, und da der Hang dazu zu tief in der menschlichen Natur liegt, als daß er durch solche Gründe sollte ausgerottet werden, so veranlaßte er nicht nur die Versuche einer wissenschaftlichern Behandlung aller speculativen Gegenstände, sondern machte auch das Bedürfniß nach einer schärferen Untersuchung über den Grund und die Quelle aller Erkenntniß lebendiger.

2) Sokrates beschäftigte sich ausschließlich mit Menschen, und mit allem, was mit dem Menschen in engster Beziehung stehet. Ungeachtet dieser Weise es nicht ausdrücklich lehrte, so kann man doch sicher aus seiner ganzen Lehrmethode schließen, daß er jede Wahrheit, die für den Menschen Interesse hat, in dem Menschen suchte, und daß er annahm, alle Menschen müßten in dem, was Wahrheit ist, mit einander übereinstimmen. Denn nie suchte er Jemanden eine Ueberzeugung aufzudringen, oder eine Wahrheit in das Gemüth einzupfropfen, sondern er entwickelte vielmehr durch geschickte Fragen das, was er für Wahrheit hielt, aus dem Verstande eines jeden heraus, indem er voraussetzte, daß wenn man eine Wahrheit einem Menschen von gesundem Verstande vorleget, ihn darauf aufmerksam machet, die verschiedenen Seiten derselben und die Aehnlichkeit mit andern bekannten Gegenständen entwickelt, die Ueberzeugung selbst erfolge, mit einem Worte, daß man dem Verstande nur zu Hülfe kommen dürfte, damit er die Materialien einer Erkenntniß aus sich selbst entwickele und ein Urtheil fälle. Diese Methode, welche

man die Sokratiſche nennt, war zwar vorzüglich für die ſubjective Belehrung zweckmäßig; allein ſie wurde auch fruchtbar für die Wiſſenſchaft. Denn ſie reizte zur gründlichen Erforſchung des Verſtandes und ſeiner Geſetze, als der Quelle aller Wahrheit, zur Unterſuchung der Grundſätze aller Erkenntniß; ſie verwandelte die dunkle Ahndung, daß dieſe nicht in den Objecten ſondern in dem Erkenntnißvermögen des Menſchen aufgeſucht werden müſſen, zur lebendigern Ueberzeugung. Das γνωθι σαυτον, welches Sokrates in praktiſcher Hinſicht zur moraliſchen Cultur empfohlen hatte, wurde nach ihm auch die Quelle aller philoſophiſchen Forſchungen.

3) Wenn gleich Sokrates nicht für ein philoſophiſches Syſtem arbeitete, ſo gab er doch dem philoſophiſchen Geiſte friſche geſunde Nahrung. Durch ſein Philoſophieren für das praktiſche Leben waren eine Menge neue Anſichten und Gegenſtände zur Sprache gebracht, welche man bis dahin noch nicht, oder noch nicht aus dem Geſichtspunkt betrachtet hatte. Alle Ueberzeugungen, welche er als Wahrheiten des geſunden Verſtandes aus dem Bewußtſeyn herauswickelte, wurden nun eben ſo viele Aufgaben für die philoſophierende Vernunft, jene wiſſenſchaftlich zu begründen.

4) Der philoſopiſche Geiſt bekam durch Sokrates alſo eine ganz neue Richtung. Vor ihm war die Welt der Gegenſtand aller Speculationen; nach ihm war der Menſch der Mittelpunkt aller Unterſuchungen. Das philoſophiſche Nachforſchen ging von dem Menſchen aus, und führte auf ihn wieder zurück. Die Beſtimmung des Menſchen, ſein höchſtes Gut, überhaupt ſeine moraliſche Natur und alles, was mit derſelben in Verbindung ſtehet, wurde der Hauptgegenſtand der Philoſophie, und ſelbſt alle andern Speculationen wurden mehr oder weniger mit dieſem Gegenſtande in Verbindung geſetzt.

5) So

5) So hat Sokrates alles zu einer wichtigen Veränderung auf dem Gebiete der Philosophie vorbereitet. Die Bekämpfung des sophistischen Dünkels, die Demüthigung ihres Stolzes im Behaupten und Bestreiten, da sie Sokrates nöthigte, Stand zu halten, ihre Sätze zu entwickeln, und mit ihren andern Behauptungen zu vergleichen, und sie durch ihre Inconsequenzen und Widersprüche zum Stillschweigen brachte, gründete das Bedürfniß nach gründlicher Untersuchung aus Principien, und belebte die Empfänglichkeit dafür. Sein moralischer Gesichtspunct schränkte den Hang nach leeren Speculationen ein, seine Lehrart reizte den Forschungsgeist zum Nachdenken über den Menschen, zur Untersuchung der Gesetze des Denkens und des Wollens; durch die Cultur des Geistes, welche eine Folge davon war, entwickelte sich die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze des menschlichen Erkennens und Handelns.

Dieses mittelbare Verdienst um die Philosophie erwarb sich Sokrates durch die Verbreitung einer vernünftigen Denkart und durch den Einfluß, den er durch die Entwickelung des Geistes seiner Schüler hatte. Das erste wurde um so leichter, da die Zeit, worin die Sophisten ihr Glück machten, vorbei war, und mehrere denkende Köpfe die Leerheit und Nichtigkeit der sophistischen Künsteleien und die schädlichen Folgen eingesehen hatten, welche für die Bildung des menschlichen Geistes und Charakters aus denselben entsprangen. Die Sophisten hatten bey mehreren die Achtung als Lehrer der griechischen Jugend verloren, und sie wurden sogar als Urheber ihrer Verdorbenheit betrachtet. Von ihrem Ruhme blieb nichts mehr übrig, als die Bewunderung ihrer Redekünste [61]) Männer von ge-

61) Ariochus 11. B. S. 191. 192. Xenophon Memorabilia Socrat. I. c. 6. §. 13. Isocrates contra Sophistas.

geſetztem Charakter und Jünglinge von edelen Anlagen verſchmähten daher den Prunk und die gelehrte Eitelkeit der Sophiſten, und gewannen die anſpruchloſe Beſcheidenheit, die Selbſtſtändigkeit des Charakters, die edle Einfalt und die nüchterne Enthaltung von allen Grübeleien, und die Beſchäftigung des Verſtandes mit nützlichen Gegenſtänden lieb. Dieſe Stimmung der Denkart war eine natürliche Folge von der Sophiſterei, die nur wie ein vorübergehender Rauſch wirken, und einen natürlichen Eckel hervorbringen mußte. Sokrates war nicht der einzige, der ſich gegen ſie erklärte, unter andern hatten auch ſchon einige Komiker die Sophiſten dem Spotte preiß gegeben; aber er betrachtete das Ding nicht von der lächerlichen, ſondern von einer ernſthaften Seite, und gab ſowohl durch ſein Beiſpiel als durch die lichtvolle Darſtellung würdigerer Zwecke und Gegenſtände des menſchlichen Strebens und Nachdenkens der beſſern Denkart mehr Gründlichkeit, Feſtigkeit und Ausbreitung.

Unter ſeinen Zöglingen befanden ſich Männer und Jünglinge von verſchiedenen Anlagen und Denkungsarten. Sokrates Lehrart war ſo beſchaffen, daß ihre Geiſtesfähigkeiten entwickelt werden mußten, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren. Er war kein Lehrer in dem damals gewöhnlichen Sinne, kein Sektenſtifter, er wollte nicht, daß man ſeine Ueberzeugungen, weil es *ſeine* waren, als Orakelſprüche annehmen ſollte. Nur darum war es ihm zu thun, daß man die *Wahrheit, weil es Wahrheit war*, erkennen und ſich ſelbſt davon überzeuge [62]). Dabey vertrat er nur die Stelle eines geiſtigen Geburtshelfers, der dem Geiſte zu Hülfe kam, um die Erkenntniſſe, die in dem Innern deſſelben ſchlummerten, zu entwickeln und zum klaren Bewußtſeyn zu bringen. Seine man-

62) Plato Phaedo c. 40. ὑμεις μεντοι, αν εμοι πειθησθε, σμικρον φροντισαντες Σωκρατους, της δε αληθειας πολυ μαλλον,

mannichfaltigen Unterredungen, Prüfungen, Zurechtweisungen, Widerlegungen, u. s. w. dieser oder jener Behauptung, seine geschickten Fragen waren eine vortreffliche Uebung aller Geisteskräfte, welche in beständiger Regsamkeit erhalten wurden. Auf diese Art mußten nothwendig denkende Männer gebildet werden; aber es war eben deswegen nicht zu erwarten, daß sie alle ein und dasselbe Gedankensystem annehmen, einerlei Gesichtspunkt haben, und einerlei Zwecke verfolgen würden. Cicero bemerkt sehr richtig, daß aus Socrates Schule mehrere entgegengesetzte und abweichende Schulen entsprungen sind, weil aus seinen mannigfaltigen Unterredungen und Betrachtungen, der eine dies der andere jenes sich zueignete [63]). Aber die Haupturſache ist doch immer die, daß der Charakter und die Denkungsart der Schüler des Socrates verschieden war, und daß dieser seine Ueberzeugungen vortrug, ohne die Freiheit ihres Geistes im geringsten zu beschränken. Selbst in dem Praktischen begnügte er sich das moralische Gefühl zu wecken, und eine für Sittlichkeit günstige Stimmung des Gemüths hervorzubringen; aber er drang keinem sein moralisches System auf. Endlich kommt auch noch der Umstand hinzu, daß nicht alle aus einerley Zweck den Umgang des Sokrates suchten. Einige wollten nur in der großen Welt glänzen und große Staatsmänner und Redner werden; ihnen war es gleich viel ob sie durch die Gespräche des weisen Sokrates oder durch die prunkvollen Reden und Spitzfindigkeiten der Sophisten ihre Absicht erreichten. Einige kamen schon mit einem vorgefaßten System zum Sokrates, in der Absicht auch mit seinen Ideen sich bekannt

63) Cicero de Oratore III. c. 16. Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem dispersis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disjunctae et dispares.

zu machen. Einige wünſchten mehr die Bildung ihres Verſtandes, andere mehr die Veredelung ihres Herzens [64]).

Wenn man unter den Schülern des Sokrates (oder beſſer unter den Sokratikern, da Sokrates eigentlich gar keine Schüler gehabt hat) alle diejenigen verſteht, welche an ſeinem Umgange und Geſprächen Theil nahmen, ſo müſſen ſie nothwendig in mehrere Klaſſen eingetheilt werden. Nach unſerer Abſicht können wir am füglichſten zwei Klaſſen feſtſetzen, von welchen die erſte diejenigen begreift, die, wie Sokrates, ſich nur für das praktiſche Leben bildeten, ohne Neigung oder Talent zum eigentlichen Philoſophiren zu beſitzen; zur andern aber gehören diejenigen, welche ohne die erſte Bildung zu vernachläſſigen, doch auch Intereſſe für die Philoſophie als Wiſſenſchaft hatten. Die erſten, zu welchen Xenophon, Aeſchines und mehrere andere gehören, intereſſiren uns hier nicht weiter, weil ſie für die Anwendung und Verbreitung moraliſcher Grundſätze geſchrieben, aber nichts für die Wiſſenſchaft geleiſtet haben. Sokrates war ihnen Muſter, und ſie giengen keinen Schritt weiter über die Grenzen hinaus, welche Sokrates dem menſchlichen Verſtande vorgeſchrieben hatte, und wenn ſie auch einzelne Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie mehr bearbeiteten, ſo erhoben ſie ſich doch zu keiner höhern umfaſſenden Anſicht der Wiſſenſchaft. Ja es iſt wohl möglich, daß einige noch weiter giengen, als ihr Lehrer, und alle wiſſenſchaftliche Unterſuchungen als einen Rückfall des ſophiſchen Zeitalters betrachteten. Das Beiſpiel ei-

64) Xenoph. Memorabilia Socratis l. c. 2. §. 48. ἀλλα Κριτων τε Σωκρατους ην ὁμιλητης, και Χαιρεφων και Χαιρεκρατης, και Σιμμιας ῳ, και Κεβης, Φαιδων δε και αλλοι, οἱ ἐκεινῳ συνησαν, ουκ ἱνα δημηγορικοι η δικανικοι γενοιντο, αλλ' ἱνα καλοι τε καγαθοι γενομενοι, και οικῳ και οικετας και οικειοις και φιλοις και πολει και πολιταις δυναιντο καλως χρησθαι.

einiger Schüler des Sokrates[1], welche, wie wir hernach sehen werden, mit Sophismen Unfug trieben, konnten gewissermassen ihre Abneigung rechtfertigen, wenn sie nicht den Gebrauch der Dialektik mit dem Misbrauche verwechselt hätten [65]).

Die zweite Classe begreift wiederum Männer von verschiedenen Charakteren und Talenten. Einige beschäftigten sich bloß mit der praktischen Philosophie, und suchten das, was Sokrates gelehrt hatte, auf Gründe zurück zu führen, und zu vereinfachen. Da Sokrates noch nicht Sittlichkeit und Glückseligkeit nach scharfen Grenzlinien unterschieden, aber dem gesunden Menschenverstande gemäß die Bestimmung des Menschen in der Vereinigung Beider gesetzt hatte, so kann es nicht befremden, wenn Antisthenes und Aristipp, die sich in ihrem Charakter so weit von einander entfernten, auch zwei verschiedene Moralsysteme auf Sokrates Belehrungen gründeten, der eine Tugend, Unabhängigkeit von der Natur Bedürfnißlosigkeit, der andere Befriedigung aller Bedürfnisse als das Ziel aller menschlichen Wünsche,

65) Es kann nicht geläugnet werden, daß unter den Sokratikern eine Art von Antipathie herrschte, welche eben ihren Grund in der Verschiedenheit ihrer Denkart hatte. Davon finden sich in den Schriften der Sokratiker manche Spuren. So denkt z. B. Plato des Xenophon nicht ein einzigesmal; Xenophon nur in einer einzigen Stelle zwar auf eine rühmliche Art (Memorabilia III. c. 6. §. 1.) aber er hatte noch an mehreren Orten Veranlassung seiner zu erwähnen. Die deutlichsten Beweise von der Eifersucht und Disharmonie der Sokratiker findet man ausser dem Athenäus und Diogenes, in den Briefen des Sokrates, Antisthenes und anderer Sokratiker, welche Leo Allatius herausgegeben hat. Sie sind zwar unächt, aber doch hatte der Verfertiger derselben wahrscheinlich mehrere historische Facta vor Augen.

oder das höchste Gut darstellten. Eine Folge dieses Begriffes war, daß sie kein anderes Wissen als das, was sich auf die Glückseligkeit beziehet, und also von praktischem Nutzen ist, des menschlichen Geistes würdig erachteten, wenn sie gleich, um ihr System zu behaupten und zu begründen, sich in einige theoretische Untersuchungen einlassen mußten. — Andere fanden ein größeres Interesse an dem Theoretischen, theils weil sie, wie Euclides von Megara, schon vorher sich mit Speculationen beschäftiget hatten, theils weil ihr Geist ein lebhafteres Gefühl für wissenschaftliche Bedürfnisse hatte, und theils endlich, weil bis jetzt nur eine Menge widersprechender Meinungen einander durchkreuzten, welche den Scepticismus und Streitgeist Nahrung geben, und in einer Periode, wo der Mangel einer gründlichen Untersuchung der Gesetze des Denkens so fühlbar wurde, den dialektischen Geist befördern mußten. Die Geschichte hat uns zu wenig Charakteristisches von diesen Männern aufbewahrt, als daß wir sie richtig genug beurtheilen könnten. Jedoch scheinet es kaum möglich, daß sie Sokrates so hoch geschätzt haben sollte, als wir von einigen z. B. dem Phädon wissen, wenn sie so wenig von seiner Denkart und so viel Aehnlichkeit mit den Sophisten gehabt hätten. Wahrscheinlich waren es daher erst ihre Schüler, welche von dem Geist der Sokratischen Nüchternheit abwichen, und ein leeres Spiel mit Sophismen trieben, die indessen doch zufällig den Nutzen hatten, daß sie die Untersuchung der Gesetze des Denkens beförderten. Endlich gehört noch Plato hieher, der als ein Stern erster Größe unter allen Sokratikern hervorleuchtet. Er umfaßte mit philosophischem Geist alles Wissen, sowohl das theoretische als praktische, und interessirte sich gleich stark für die Wissenschaft als für ihre Anwendung. Er stellte die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze alles Wissens auf, und suchte sie zu begründen. Sein Verdienst in der Philosophie ist daher unter allen Sokratikern das größte.

Es

Es entſteht hier die Frage, welche Ordnung in der Geſchichte dieſer Männer und ihrer Philoſopheme ſtatt finden ſoll, da ſie alle gleichzeitig waren. Wenn gleich nicht alles Willkührliche dabei vermieden werden kann, ſo iſt es doch dem Gang der Ausbildung der Philoſophie völlig angemeſſen, wenn wir die vollendeten und umfaſſenden Verſuche auf die unvollkommenern folgen laſſen. Wir werden alſo der Platoniſchen Philoſophie die letzte Stelle unter den vom Sokrates veranlaßten anweiſen. Dieſe Ordnung läßt ſich noch aus dem Grunde rechtfertigen, weil Plato, ungeachtet ſein Syſtem völlig das Werk ſeines originalen Geiſtes iſt, dennoch ſehr häufig auf die Dogmen der übrigen Rückſicht nahm, ihre Hauptſätze widerlegte, ihre Unvereinbarkeit mit der menſchlichen Natur zeigte, und alſo der Geſchichtſchreiber dieſe Syſteme bey Darſtellung des ſeinigen vorausſetzen muß.

Zweiter Abſchnitt.

Philoſopheme des Antiſthenes.

Antiſthenes war ein Athenienſer und ein Schüler des Gorgias. Als er aber Bekanntſchaft mit Sokrates gemacht hatte, verließ er nicht nur die Rednerſchule deſſelben, ſondern bewog auch mehrere ſeiner Mitſchüler, Sokrates Umgang zu ſuchen, und er ſchätzte dieſen ſo, daß er täglich aus dem Piräus 40 Stadien in die Stadt gieng, um ihn zu hören. Er wurde einer ſeiner eifrigſten Schüler, und er befolgte mit weit mehr Strenge die Lebensregeln, welche Sokrates gelehrt hatte [1]).

1) Diogenes Laertius VI. §. 1. 2. 3. Xenophon Memorabilia Socrat. III. c. 11. §. 17. Cicero de Oratore III. c. 17. qui patientiam et duritiam in ſocratico ſermone maxime adamarat.

Aber indem er ſich beſtrebte, Sokrates zum Muſter ſeines Lebens zu machen, ohne ſeinen Geiſt zu haben, vertilgte er das Bild der ſchönen Humanität, welches jenen Weiſen bei aller Strenge ſeiner Sitten, ſo liebenswürdig machte, und wurde der Lehrer des Cynismus.

In ſeinem Charakter iſt ſowohl der Grund von ſeinen Lehren als von ſeiner ſonderbaren ſich auszeichnenden Lebensart zu ſuchen. Durch ſeine geringen Vermögensumſtände an eine harte und rauhe Lebensart gewöhnt, war er wie Sokrates vor dem Sittenverderben ſeiner Zeit bewahrt geblieben; daher wurde er aus Neigung Sokrates Anhänger und machte die Grundſätze deſſelben, welche ſeinem Herzen ſo ſehr zuſagten zu ſeinen eignen Maximen. Aber ein eigenthümlicher Zug ſeines Charakters, wodurch er ſich vom Sokrates ſehr unterſchied, war Stolz, und die Begierde ſich auszuzeichnen. Wahrſcheinlich war er ein Bewegungsgrund, daß er ein Schüler von Gorgias geworden war, und nun als Schüler des Sokrates eine äuſſere Lebensart wählte, welche ihm bald einen Namen machen mußte.

Sokrates lebte in einer freiwilligen Armuth mit Anſtändigkeit. Er konnte alle Dinge entbehren, die zum Luxus gehören, ohne ſeine Armuth zu Schau zu tragen, oder den Wohlſtand zu verletzen. Er machte keine Jagd auf die Vergnügungen des menſchlichen Lebens, aber er floh ſie nicht, wenn er ſie ohne Vernachläſſigung einer Pflicht genieſſen konnte. Das Vergnügen zum einzigen Zweck des Lebens zu machen, dies allein hielt er für eine des Menſchen unwürdige Maxime. Antiſthenes hingegen machte dieſes Entbehren zum Zweck, und kündigte den Freuden des Lebens Krieg an, wo ſie auch unſchuldig ſind; es war für ihn ein Stolz, weniger als andere zu haben und Armuth machte ſeinen Adel aus. Es war ihm nicht genug, daß er einen zerriſſenen Mantel trug, wenn es nicht in die Augen fiel; er kehrte daher den zerriſſenen Theil heraus. Sokrates war ein zu guter Menſchen

ſchenkenner, als daß er nicht aus dieſem kleinen Zug die Eitelkeit und den Stolz des Mannes hätte erkennen ſollen [2]). Um ſich noch mehr auszuzeichnen, wählte er einen derben Stock vom wilden Oelbaum gegen die Sitte der Athenienſer, einen Sack um die nöthigen Nahrungsmittel aufzubewahren, und einen Becher zum Waſſerſchöpfen, und ging ſo in einem Aufzuge, der gewiſſermaßen einen Herkules repräſentirte, herum [3]). Denn nichts ſchmeichelte ſeiner Eitelkeit mehr, als den zweiten Herkules zu machen, der, wie der erſte die Ungeheuer, welche die äuſſere Sicherheit der menſchlichen Geſellſchaft ſtörten, die Laſter und Thorheiten der Menſchen bekriegte. Aber ſeine Methode war zu unklug gewählt, als daß er nach Sokrates Beiſpiel wirklich Nutzen hätte ſtiften können, und anſtatt ſich Eingang und Anſehen zu verſchaffen, und die Herzen zu gewinnen, machte er bloß Aufſehen, und ſcheuchte die Menſchen durch ſeine Sitten und Lebensart nur von ſich weg. Sein ganzes Benehmen macht es wahrſcheinlich, daß es ihm nicht ſowohl um die Beſſerung der Menſchen als darum zu thun war ſich einen Nahmen zu machen. Daher trieb er diejenigen, die ſeine Schüler werden wollten, als ſie ſich nicht gleich ſeiner ſtrengen Lebensart unterwerfen wollten, mit Gewalt von ſich, anſtatt ſie durch Freundlichkeit, Gelaſſenheit und Gedult zu gewinnen [4]).

2) Diogenes Laertius VI. §. 8. στρεψαντος αυτου το διερρωγος του τριβωνος εις το προφανες, Σωκρατης ιδων Φησιν· ὀρω σου δια του τριβωνος την Φιλοδοξιαν. Aelianus Var. Hiſtor. IX. c. 35.

3) Diogenes Laertius VI. §. 13. 71. Lucianus Dialogis Mortuorum ed. Bipont. T. III. S. 168. Apuleius.

4) Aelianus Var. Hiſtor. X. c. 16.

Er lehrte in dem Cynoſarges, einem Gymnaſium für ſolche, die nicht vollbürtige athenienſiſche Bürger waren. Der Aufenthalt an dieſem öffentlichen Orte, ſeine Lebensart, die Freimüthigkeit und Bitterkeit, womit er Fehler rügte, verurſachte, daß man den Antiſthenes und ſeine Nachfolger mit dem Namen Hunde belegte. Allein Antiſthenes, Diogenes und die übrigen rechneten ſich dieſen Namen zur Ehre an, und ſchilderten mit viel Witz die Aehnlichkeiten, welche zwiſchen ihnen und dieſen Thieren ſtatt fanden [5])

Antiſthenes beſaß einen feinen durchdringenden Verſtand und Scharfſinn, mit dem er weit mehr hätte leiſten können, wenn er nicht von Sokrates Lehren eine Seite aufgefaßt hätte, welche ſeinem Charakter ſo völlig angemeſſen, und ſeinen Abſichten entſprechend war. Dabei blieb er ſtehen, und beſchränkte ſein ganzes Nachdenken darauf, jene Sätze vorzutragen.

So wie Sokrates alle Speculationen verwarf, und das Praktiſche für den einzigen Zweck hielt, auf welchen alles Denken abzwecken müſſe, ſo behauptete auch Antiſthenes eben das; nur gieng er viel weiter. Beide verfuhren conſequent. Jener hielt zwar die Tugend für die höch-

5) Diogenes Laertius VI. §. 13. verglichen II. §. 140. wo erzählt wird, daß die Eretrier den Menedemus aus Verachtung einen Hund nennten. Suidas voce Antiſthenes. Der Tempel des Herkules, welcher daſelbſt befindlich war, konnte wohl Veranlaſſung geben, daß die Cyniker ſich den Herkules zum Muſter nahmen. Antiſthenes ſelbſt wurde απλοκυων genennt. Wie ſehr den Cynikern dieſe Benennung gefiel, zeigt die Anekdote vom Diogenes. VI. §. 60. Alexander überraſchte ihn und ſagte: ich bin Alexander, der große König. Diogenes gab zur Antwort: καγω Διογενης ὁ κυων. — ερωτηθεις τι ποιων, κυων καλειται, ἐφη, τους μεν διδοντας σαινων, τους δε μη διδοντας ὑλακτων, τους δε πονηρους δακνων.

höchſte Vollkommenheit, und das letzte Ziel des menſchlichen Beſtrebens, aber er ſchloß deswegen jede nützliche Thätigkeit, welche vernünftige, wenn gleich untergeordnete Zwecke zum Gegenſtande hat, nicht aus. Dieſer hingegen wollte, daß der Menſch nichts anders und nichts weiter als tugendhaft ſeyn ſolle, ohne auf andere Zwecke nur die geringſte Thätigkeit zu verwenden. Dieſe Foderung, welche ſich mit der Natur des Menſchen nicht vereinigen läßt, entſprang aus einem falſchen Begriffe von der Beſtimmung des Menſchen und der Tugend.

Tugend und Glückſeligkeit hatte Sokrates noch nicht ſcharf genug unterſchieden, beide ſchmolzen, wie wir eben geſehen haben, in Eins zuſammen. Antiſthenes ſetzte den höchſten Zweck des Menſchen mit Recht in die Tugend, aber er fehlte darin, daß er ihn zum einzigen machte. Nun iſt aber doch das Streben nach Glückſeligkeit unzertrennlich von der menſchlichen Natur, und es drängt ſich unaufhaltſam auch dann auf wenn man den Menſchen zu einer reinen Intelligenz machen will. Nothwendig mußte daher die Glückſeligkeit nur inſoweit zurücktreten, daß ſie der Tugend den Vorgang ließ, und als unzertrennliche Gefährtin ihr Schritt vor Schritt folgte. Oder mit andern Worten, die Glückſeligkeit wurde als eine unmittelbare Folge der Tugend betrachtet. Auch dieſes lag in Sokrates Syſtem; aber dieſes war nicht ſo beſtimmt, und in ſo enge Grenzen gezogen, als daß es ſich mit allen Zwecken und Foderungen des Menſchen, die mit der Vernunft in keinem offenbaren Widerſpruch ſtehen, nicht hätte vertragen ſollen. Durch Antiſthenes wurde es von dieſer Seite beſtimmter, aber auch einſeitiger. Die Grundſätze deſſelben ſind folgende.

Nichts iſt gut, als was recht iſt, und alles was recht iſt, iſt gut. Das, was den Menſchen ſchändet, iſt nur allein für Böſes zu halten. Alles übrige gehört weder zu dem Guten noch Böſen;

es

es ist indifferent [6]). Diese Sätze scheinen zwar einen vortrefflichen moralischen Sinn in sich zu enthalten, allein wenn man sie näher beleuchtet, so beruhen sie doch auf sehr unbestimmten Begriffen der Vollkommenheit, welche erst durch die reine Entwickelung des Sittengesetzes von falschen Nebenbestimmungen gereiniget werden müßten. Antisthenes ging, wie fast alle griechische Moralisten nicht vom Gesetz, sondern vom Objekt des Willens aus, welches die ideale Vollkommenheit ist. Die Vernunft konnte, so lange sie das Sittengesetz noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt hatte, nur durch einen Umschweif in der Gottheit dieses Ideal erblicken; aber es entging ihr, daß die Data wodurch dieses Ideal für moralische Wesen bestimmt werden kann, nur in ihrer eigenen Gesetzgebung zu finden sind. Gott wurde daher nicht gerade als das Ideal der Sittlichkeit als das heilige Wesen, sondern nur als das höchstvollkommene Wesen aufgestellt, welches alle Realitäten in sich vereiniget, unabhängig von der Natur, und sich selbst genug zur Seligkeit ist. Ohne alle Bedürfnisse seyn, ist göttlich; so wenig als möglich Bedürfnisse haben, kommt dem Göttlichen am nächsten [7]). Darin bestand also das Ziel, nach welchem der Mensch streben soll. Er soll unabhängig selbstständig seyn, und daher sich von allem losreissen, was seine sinnliche Natur fodert. So weit als es möglich

6) Diogenes Laert. VI. 12. τ' αγαθα καλα, τα κακα αισχρα· τα πονηρα παντα, νομιζε ξενικα §. 105. τα δε μεταξυ αρετης και κακιας, αδιαφορα.

7) Diogenes Laert. VI. §. 105. θεων μεν ιδιον ειναι, μηδενος δεισθαι· των δε θεοις ομοιων, το ολιγων χρηζειν. Ein Gedanke, welchen Diogenes von Sokrates entlehnte; er liegt aber auch schon Antisthenes Grundsätzen zum Grunde.

lich iſt, ohne das thieriſche Leben, die Bedingung des geiſtigen, zu zerſtöhren. Es kann alſo dadurch nichts als Einſchränkung der Befriedigung thieriſcher Bedürfniſſe gefodert werden; aber es iſt dadurch noch keine Grenze beſtimmt, wie weit ſie gehen ſoll oder darf. Wie viel oder wenig ein Menſch an Nahrungsmitteln und Kleidung brauche, kann nicht vorgeſchrieben werden, weil es auf ſubjectiven Bedingungen beruhet. Kurz Antiſthenes und ſeine Nachfolger machten die höchſte Einfalt und Einſchränkung in dieſen Dingen zur Pflicht und dieſes verſtanden ſie wahrſcheinlich unter dem Grundſatze: man muß nach der Tugend leben [8]). Die Entbehrung und Verſagung der Bedürfniſſe iſt an ſich noch nichts moraliſches, wenn es nicht durch das Sittengeſetz geboten und um deſſelben willen ausgeübt wird. Unterdeſſen läßt es ſich leicht erklären, wie die Cyniker das Materiale des Sittengeſetzes gerade darin ſetzten. Denn da dieſes gebietet, die Sinnlichkeit der Vernunft zu unterwerfen und Herr über ſeine Neigungen zu ſeyn, wenn es die Pflicht fodert, ſo machten ſie ein bedingtes und untergeordnetes Gebot zum abſoluten — ein Misverſtand, der eines Theils verzeihlich war, weil weder der Inhalt noch die Form des Sittengeſetzes wiſſenſchaftlich noch beſtimmt war, theils durch den oben bemerkten Characterzug des Antiſthenes veranlaßt wurde.

Die Tugend iſt nun der Zuſtand der Vollkommenheit des Menſchen, daß er ſo wenig als möglich von ſeiner ſinnlichen Natur und andern Dingen abhängig iſt, oder die jener Vollkommenheit angemeſſene Handlungsweiſe. Sie kann gelehrt wer-

8) Diogenes Laert. VI. §. 104. αρεσκει δ' αυτοις και τελος ειναι το κατ' αρετην ζην (ως Αντισθενης φησιν εν τω Ηρακλει). — αρεσκει δ'αυτοις και λιτως βιειν, αυταρκεστι χρωμενοις σιτιοις και τριβωσι μονοις, πλατε και δοξης και ευγενειας καταφρονουσι.

werden, d. i. es kann gelehrt werden, worin ſie beſteht, aber zur Ausübung derſelben bedarf es weiter nichts als Stärke und Feſtigkeit des Charakters, ſo wie ſie ein Sokrates beſaß [9]).

Die Tugend iſt zur Glückſeligkeit vollkommen hinreichend, oder mit andern Worten, die letztere iſt die unmittelbare Wirkung derſelben [10]). Dieſer Satz ſcheint bei dem erſten Anblick parodox. Denn es iſt nach der ganzen Beſchaffenheit des Gemüths nicht viel beſſer als ein Widerſpruch, daß man in dem Verhältniſſe glückſelig werde, als man ſeine Neigungen ſo weit unterdrückt, daß zuletzt wenig oder keine Empfänglichkeit mehr übrig bleibt. Indeſſen iſt doch die Stärke der Seele, wodurch man ſeine Neigungen beherrſcht, ſchon an ſich etwas Großes, welche mehr an die erhabene Würde der Tugend grenzet, und oft weit beſeligender als der Genuß ſelbſt, indem man gerade dadurch der Freiheit, des größten Vorzuges vernünftiger Weſen inne wird. Es iſt alſo ein verzeihlicher und edler Irrthum, wenn er das Gefühl der Achtung, welches mit der Selbſtbeherrſchung verknüpft iſt, für die höchſte Glückſeligkeit erkläret, gegen welche jede andere Luſt der Sinnen für nichts zu rechnen iſt. So richtig dieſes aber auch im Ganzen iſt, ſo thut doch dieſer praktiſche Grundſatz weder den Foderungen der reinen Vernunft, noch des Begehrungsvermögens Genü-

9. Diogenes Laert. VI. §. 105. αρεσκει δε αυτοις και την αρετην διδακτην ειναι. καθα φησιν Αντισθενης εν τω Ηρακλει και ανκποβλητον υπαρχειν, αξιερασον τε τον σοφον και ανεμπτωτον και Φιλον τω ομοιω, τυχη δε μηδεν επιτρεπειν. §. 11.

10. Diogenes Laert. VI. §. 11. αυταρκη γαρ την αρετην ειναι προς ευδαιμονιαν μηδενος προσδεομενην, ότι μη Σωκρατικης ισχυος.

nüge; die Tugend, welche auf Glückſeligkeit Rückſicht nimmt, widerſpricht dem Sittengeſetz, und eine Glückſeligkeit, welche blos in dem Entbehren beſteht, der ſinnlichen Natur des Menſchen. Antiſthenes ging alſo in der Entwickelung des Sittengeſetzes keinen Schritt weiter, als Sokrates, er entfernte ſich vielmehr nur weiter von dem wahren Wege, da er durch ſeinen Grundſatz nach ſeiner ganzen Conſequenz genommen, die Cultur zur Humanität ſo gut als unmöglich macht.

Dieſe Folgerung liegt in einigen Ausſprüchen des Antiſthenes. Der Weiſe ſagt er, achtet nicht die Geſetze des Staats, in dem er lebt, ſondern befolgt nur das Geſetz der Tugend [11]). Dies folgte nämlich aus der Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit, worin das höchſte Gut geſetzt wurde. Er verachtet Reichthum, Ehre, Ruhm. Alle wiſſenſchaftliche Kenntniſſe ſind unnütz und zwecklos, und ſie dienen zu nichts als zum Luxus und zum Verderben [12]). Was bleibt dem Menſchen alſo noch übrig, als daß er, wie Rouſſeau wollte, in die Wälder zurückkehre, und von Kräutern, Wurzeln und Eicheln ſich nähre? Welcher Wirkungskreis bleibt ihm noch offen, in dem er ſeine Kräfte anwenden und üben kann? Worin ſoll ſich die Tugend wirkſam beweiſen, wenn man den Menſchen iſolirt, und jede Triebfeder zum Handeln entzieht?

Uebri

11) Diogenes Laert. VI. §. 11. και τον σοφον α κατα τας κειμενας νομας πολιτευεσθαι, αλλα κατα τον της αρετης.

12) Diogenes Laert. VI. §. 11. την τε αρετην των εργων ειναι μητε λογων πλειζων δεομενην μητε μαθημαζων 103. παραπλησιως δε και τα εγκυκλια μαθηματα. γραμματα γαρ μη μανθανειν εφασκεν Αντιςθενης τας σωφρονας γενομενας, ινα μη διαςρεφοιντο τοις αλλοτριοις.

Uebrigens läßt ſich nicht läugnen, daß Antiſthenes wie Sokrates manche vortreffliche moraliſche Regeln gegeben hat; aber ſie gehören nicht hieher. Seine Begriffe von Gott, ſind edel und geläutert, und ſie dienen dazu, Sokrates theologiſche Vorſtellungsart in ein näheres Licht zu ſetzen. Er ſagte nehmlich, es gebe viele Volksgottheiten, aber nur eine Gottheit der Natur, welche mit keinem endlichen Weſen irgend eine Aehnlichkeit habe, und daher auch nicht abgebildet werden könne [13]).

Antiſthenes verwarf die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften als unnütz, weil ſie nach ſeiner Meinung nichts dazu beitragen, den Menſchen tugendhaft zu machen, und ging darin weiter als Sokrates, der eines Theils nur die Speculationen über Gegenſtände der Natur mißbilligte, und das Studium der übrigen vorzüglich der mathematiſchen Kenntniſſe nur einſchränkte. Allein Antiſthenes verwarf auch dieſe, nicht allein als unnütz, ſondern auch als verderblich [14]).

Ueberhaupt ſuchte er durch Gründe zu beweiſen, daß kein theoretiſches Wiſſen möglich ſei, die, ſo dunkel und unvollſtändig ſie vom Ariſtoteles auch angegeben ſind, dennoch viel Scharfſinn verrathen. Er behauptete nehmlich: Kein Gegenſtand der Natur, läßt ſich erklären, durch eine Realdefinition; man kann nur allenfalls ſeine äuſſern Beſchaffenheiten und Ver-

13) Cicero de natura Deor. I. c. 13. Atque etiam Antiſthenes in eo libro, qui phyſicus inſcribitur, populares deos multos, naturalem unum eſſe dicens, tollit vim et naturam Deorum.

14) Diogenes Laert. VI. §. 103. αρεσκει αν αυτοις τον λογικον και τον φυσικον τοπον περιιεναι — μονω δε προσεχειν τω ηθικω — περιαιρουσι δε και γεωμετριαν, και μουσικην και παντα τα τοιαυτα.

Verhältniſſe angeben. Was das Weſen des Silbers iſt, wiſſen wir nicht, wir können nur ſagen: es ſey nur ſo etwas wie Zinn. Jeder Verſuch einer Sacherklärung iſt nichts als Weibergewäſch, wo durch noch ſo viele Worte doch nichts erklärt wird [15]). Daher behauptete er auch vielleicht, daß nur identiſche Sätze möglich ſeyen. Jedem Dinge könne nur ein Prädicat beigelegt werden, und zwar welches mit dem Subjecte gleichgeltend ſey [16]). Warum

15) Ariſtoteles Metaphyſicor. VIII. c. 3. ὡσε ἡ απορια, ἡν οἱ Αντισθενειοι και οἱ ἑτως απαιδευτοι ηπορων, εχει τινα καιρον λυθηναι, οτι εκ εστι το τι εστιν ὁρισασθαι· τον γαρ ὁρον ειναι λογον μακρον· (confer. XIV. 3) αλλα ποιον μεν τι εστιν, ενδεχεται, και διδαχθαι, ὡσπερ αργυριον, τι μεν εστιν α, ὁτι δε οἱονκαττιτερος.

16) Ariſtoteles Metaphyſicorum V. c. 29. ὁ δε ψευδης λογος κενος εστιν ἁπλως λογος. διο Αντισθενης ὡετο ευηθως μηδεν αξιων λεγεσθαι, πλην τῳ οικειῳ λογῳ ἑν ἐφ' ἑνος ἑξ ὡν συνεβαινε, μη ειναι αντιλεγειν, σχεδον δε μηδε ψευδεσθαι. Wahrſcheinlich hat Plato dieſe Behauptung im Sinne, wenn er Sophiſta 2. B. S. 270. ſagt: ὁθεν οιμαι τοις τε νεοις και των γεροντων τοις οψιμαθεσι θοινην παρεσκευακαμεν· ευθυς γαρ αντιλαβεσθαι παντι προχειρον, ὡς αδυνατον τα τε πολλα ἑν και το ἑν πολλα ειναι. και δη πεχωρεσιν ακεωντες αγαθον λεγειν ανθρωπον, αλλα το μεν αγαθον, αγαθον, τον δε ανθρωπον ανθρωπον. εντυγχανεις γαρ, ω Θεαιτητε, ὡς ἑγωμαι, πολλακις τα τοιαυτα εσπαδακοσιν, εν, οιτε πρεσβυτεροις ανθρωποις, και ὑπο πενιας της περι Φρονησιν κτησεως τα τοιαυτα τεθαυμακοσι, και δη τι και πανσοφον διομεγοις τετο αυτο ανευρηκεναι.

um dieſes Antiſthenes behauptete, hat uns kein Schriftſteller geſagt. Nur fügt Ariſtoteles hinzu, er habe daraus gefolgert, daß man niemanden widerſprechen oder beſtreiten könne, worüber er eine eigne Schrift verfertiget hatte [17]). Wenn wir uns nicht irren, ſo hängen alle dieſe Behauptungen zuſammen. Denn wenn es kein theoretiſches Wiſſen giebt, ſo kann auch kein Gegenſtand nach ſeinem Weſen erklärt werden; dann kann aber auch nichts von demſelben prädicirt werden, als das was in dem Subjecte ſchon enthalten iſt, z. B. Menſch iſt Menſch, gut iſt gut. Giebt es keine andern Sätze, ſo iſt auch jeder Stoff zum Streiten und Diſputiren aufgehoben. Was auch für Gründe Antiſthenes für dieſe Behauptung hatte, (vielleicht hatte er ſie aus Gorgias Schule), ſo iſt doch gewiß, daß ſie ein Problem zur Sprache brachte, welches jetzt mehreren Denkern zu ſchaffen machte, wie wir unten bei Stilpo ſehen werden. Aber freilich war es noch nicht ſo geſtellt, daß es die Aufmerkſamkeit erregen konnte, welche es verdiente, und wahrſcheinlich waren auch die Gründe, aus welchen von Antiſthenes die Möglichkeit blos identiſcher Urtheile behauptet wurde, ſo ſchwach, daß eben weil ihre Widerlegung gar keine Schwierigkeit machte, auch der Forſchungsgeiſt nicht weiter zur Unterſuchung der Schwierigkeit, welche in demſelben verborgen war, aufgefodert wurde. Daher erwähnt Plato dieſe Behauptung nur im Vorbeigehen und wirft einen verächtlichen Seitenblick auf die Vertheidiger derſelben, und Ariſtoteles fertiget ſie mit der Benennung einer Paradoxologie (λόγος) ab [18])

So wenig Anziehendes übrigens die cyniſche Lebensart hatte, ſo fehlte es doch nicht an Männern, welche ſich zu ihr bekennten, ja ſelbſt ein edles Mädchen zu Theben, Hipparchia, entſchloß ſich aus Liebe zu ihrem Cra-

tes

17) Diogenes Laert. III. §. 35.
18) Ariſtoteles Topicorum I. c. 11.

tes, mit Aufopferung alles Glänzenden, was ihr Stand und Geburt darbieten konnte, eine Anhängerin dieſer Secte zu werden. Unter den Nachfolgern des Antiſthenes gab es mehrere Männer, welche ſich durch ihre Seelengröße, durch ihren Haß gegen alle Sklaverei und Anhänglichkeit, durch ihre Reſignation auf alle Annehmlichkeiten des Lebens durch ihren Eifer für die Sittenverbeſſerung eben ſo wohl als durch manche Sonderbarkeiten eine Stelle unter den auſſerordentlichen Menſchen erwarben. Aber keiner zeichnete ſich durch eigentliche philoſophiſche Talente aus. Ueberhaupt dauerte dieſe Schule nicht lange, weil an ihre Stelle die Stoiſche trat, welche die Hauptſätze der cyniſchen mit weit mehr Scharfſinn wiſſenſchaftlich bearbeitete. Daher wurde der Cynismus der kurze Weg zur Tugend genennt, gleichſam das Compendium, zu welchem die Stoiker den Commentar lieferten [19]).

Dritter Abſchnitt.

Ariſtipp.

Antiſthenes war arm, Ariſtippus hingegen reich. Jener war von Jugend auf an eine harte, rauhe Lebensart, dieſer an alle Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens gewöhnt, welche in den Häuſern der Reichen angetroffen werden. Dieſe Verſchiedenheit der äuſſern Lage hatte auf den Charakter und die Denkungsart beider Männer den entſcheidendſten Einfluß. Daher war das Moralſyſtem des Ariſtipps das entgegengeſetzte von dem cyniſchen. Dieſes ſetzte das letzte Ziel des Menſchen in dem Entbehren, in der Einſchränkung

19) Diogenes Laert. VI. §. 10.

der Neigungen und in Unabhängigkeit; jenes aber erklärte die leichte und harmonische Befriedigung aller Neigungen den Genuß eines dauerhaften Vergnügens für das höchste Gut. Aber ungeachtet dieser Abweichung in den ersten Grundsätzen stimmten dennoch beide zuletzt in dem Resultate zusammen, daß die Glückseligkeit der letzte Zweck des Menschen sey, und das was beide Männer von einander entfernte, war also nicht sowohl die Bestimmung des Ziels alles menschlichen Strebens als des Weges und der Mittel, durch welche jenes erreicht werden könne, eine Verschiedenheit, welche sich aus ihrer verschiedenen äusseren Lage und Denkungsart erklären läßt.

Aristipp stellte also zuerst das eudämonistische System reiner und mehr entwickelt auf, wenn er gleich nicht alle Rücksicht auf die moralische Gesetzgebung der Vernunft ausschloß. Mit je mehr Consequenz aber jene Grundsätze aus einander gesetzt, und die Folgen abgeleitet wurden, desto weniger konnte man es sich verhehlen, daß die letzten mit gewissen Gefühlen und Urtheilen, die kein Mensch ganz verleugnen kann, in dem stärksten Contraste stehen. Daher schwankten die unmittelbaren Nachfolger des Aristipps zwischen dem bloßen mit der Moralität offenbar streitenden, ja sie ganz aufhebenden, und dem modificirten, der Moralität näher gebrachten Eudämonismus hin und her, ohne recht zu wissen, wohin sie einen festen Tritt thun sollten. Dieser Widerstreit der Vernunft und Sinnlichkeit, dieses Schwanken zwischen den Aussprüchen der empirischen und reinen Vernunft ist in der That eine interessante Seite der cynischen Schule. Schade nur, daß uns geschichtlose Denkmäler gerade in diesem Punkte am meisten verlassen.

Ueberhaupt ist die Geschichte dieser Schule mit vielen Schwierigkeiten verknüpft, weil die historischen Nachrichten zu unvollständig, lückenhaft und unbestimmt sind. Denn erstlich wissen wir aus dem Leben des Aristipps nur einis

einige Umſtände mit Zuverläſſigkeit und von ſeinen Nachfolgern wenig mehr als die Namen. Es iſt nicht einmal möglich, die Zeit genau zu beſtimmen, wenn jeder derſelben lebte, welches für die Geſchichte ihrer Philoſopheme keineswegs gleichgültig iſt. Zweitens können wir auch nicht genau beſtimmen, wie weit Ariſtipp dieſes Syſtem entwickelt, und wie weit ſeine Nachfolger in einzelnen Punkten deſſelben gegangen ſind. Die Lehrſätze von Wahrheit und Erkenntniß und ihren Grenzen, welche den theoretiſchen Theil des cyrenaiſchen Syſtems ausmachen, und worauf ihr praktiſches Lehrgebäude gegründet iſt, ſtellt Sextus Empirikus, im Allgemeinen hin, ohne den beſtimmten Antheil, den vielleicht mehrere Cyrenaiker daran haben, von einander zu ſondern. Und doch iſt es nicht ſehr wahrſcheinlich, daß Ariſtipp dieſes Syſtem in ſeinem ganzen Umfang ausgebildet hat, nicht als wenn wir ihm das Talent dazu nicht zutrauten, ſondern weil es mit ſeinem Charakter, ſeiner Neigung zum ungeſtörten Genuß des Lebens nicht wohl übereinſtimmt, daß er viele Mühe und Fleiß auf die Ausarbeitung ſeines Syſtems gewendet habe, wenn gleich nicht geleugnet werden kann, daß er ſeine Grundſätze öffentlich, und zwar um Geld lehrte. Nach dem was Ariſtokles beim Euſebius ſagt, ſcheint erſt der zweite Ariſtipp die Hauptſätze des Cyrenaiſchen Syſtems beſſer entwickelt zu haben [1]). Dieſe theoretiſchen Lehrſätze

1) Diogenes berichtet zwar II. §. 65. von Ariſtipp ἀτος σοφιζευσας (ὡς φησι Φανιας ὁ Περιπατητικος Ερεσιος) πρωτος των Σωκρατικων μεισθας εισεπραξατο, και απεχειλε χρηματα τῳ διδασκαλῳ und II. §. 62. heißt es vom Aeſchines επειτ' αφικομενον Αθηναζε μη τολμαν σοφιζευειν, ευδομιμεντων τοτε των περι Πλατωνα και Αριζιππον, εμμισθας δε ακροασεις ποιεισθαι. Allein auf dieſe Zeugniſſe iſt nicht viel zu bauen. Das erſte macht ſich durch die Verbindung zweier That-

dem Praktiſchen kommen wahrſcheinlich zum Theil
nung des Einfluſſes anderer Moralſyſteme nur
nicht mit völliger Beſtimmtheit ausgemittelt w

Thatſachen, die nicht in Verbindung ſtehen kö
verdächtig. Denn iſt es wohl nur wahrſche
Ariſtipp, der als reicher Jüngling, um eine
ſchleunigen, ſeinem Sklaven befahl, einen
Geldes wegzuwerfen, wie er nach Athen kam
ſchule errichtet habe, und zu gleicher Zeit Sokr
geweſen ſey? Und wenn ihn Ariſtoteles
phiſten nennt, Metaphyſicorum
ſo wird man ſich nicht in die Gedanken kom
daß Ariſtipp einen wiſſenſchaftlichen zuſamm
Lehrvortrag, aber wohl vermuthen, daß
der Sophiſten einzelne Reden, Vorträge über
genſtände gehalten, oder einzelne Jünglinge
habe. Auſſer dieſen wahrſcheinlichen Gründe
noch ein hiſtoriſches Zeugniß vom Ariſt
Euſebius Praeparat. Evangel. l. X
ην δ' ὁ Αριστιππος ὑγιος παυ του βιου κα
αλλ' κδεν μεν ἁτος εν τω Φαινερω περι τ
ξατο· δυναμει δε, της ευδαιμονιας την ὑπ

Wir werden erſt die allgemeinen Sätze des Eudämonismus, worinnen wahrſcheinlich alle Cyrenaiker übereinſtimmten, darſtellen, und dann die Lehrſätze aus einander ſetzen, welche einzelnen Cyrenaikern eigenthümlich ſind. Zuerſt aber müſſen wir noch etwas von dem Haupt der Cyrenaiker und ſeinen Nachfolgern ſagen.

Ariſtipp war aus Cyrene, einer berühmten griechiſchen Pflanzſtadt in Afrika geboren. Der Reichthum ſeines Vaters ſetzte ihn in den Stand eine glänzende Rolle in der Welt zu ſpielen. Eine Reiſe nach Olympia um die berühmten Spiele anzuſehen, gab die Veranlaſſung, daß eine unwiderſtehliche Begierde, ſich in dem geiſtvollen Umgange des Sokrates zu bilden, von deſſen Ruf, wie es ſcheint, er ſchon in Cyrene gehört hatte, ſeine ganze Seele erfüllte. Es iſt wahrſcheinlich, daß er als ein gebildeter Jüngling nach Athen kam, der aber im Beſitze eines groſſen Reichthums, und nach den Sitten ſeiner Vaterſtadt viel zu ſehr an ein üppiges Wohlleben gewöhnt war, als daß er einen andern Zweck ſollte gehabt haben, als durch die Cultur ſeines Geiſtes die Empfänglichkeit für den Genuß aller Art zu erhöhen und durch die Philoſophie den klugen Gebrauch aller Güter des Lebens zu lernen [3]). Sokrates bemerkte zum wenigſten einen zu groſſen Hang zur Weichlichkeit, zum Vergnügen und Wohlleben, den er ſeinen Grundſätzen nicht angemeſſen fand, und wahrſcheinlich durch Ermahnungen und Vorſtellungen nicht ganz aus-

3) Diogenes Laert II. §. 65. 77. 68. Daß Cyrene eine wohlhabende und ſchwelgeriſche Stadt war, erhellet aus der Weigerung des Plato, den Cyrenäern Geſetze zu geben ὁτι χαλεπον Κυρηναιοις νομοθετειν ἑτω ευτυχουσι Plutarchus adverſus principem indoctum. T. II. S. 779 — de curioſitate T. II. S. 516.

rotten konnte [4]). Er ward ein feiner Weltmann, der ſich in alle Lagen und Verhältniſſe ſchicken konnte, und bei allem Sinnengenuß ſtets Herr über ſich ſelbſt blieb, kein Vergnügen ängſtlich ſuchte, aber auch nicht von ſich wieß; ein Mann von immer heiterer Gemüthsſtimmung, ein munterer Geſellſchafter und witziger Kopf Seine ganze Philoſophie beſtand in dem Grundſatze: mihi res, non me rebus, ſubmittere conor, wie ſie Horaz treffend ſchildert. In der Kunſt das Leben zu genieſſen, wozu allerdings auch eine Art von Selbſtbeherrſchung gehört war er Meiſter. Er lehrte dieſe, wie es ſcheint, aber nur einzelnen, für eine beſtimmte Summe Geld, nach Art der Sophiſten. Uebrigens war ſeine Gemüthsart gutmüthig, ſanft und edel [5]).

Wir ſind nicht mehr im Stande, ſeine eudämoniſtiſchen Grundſätze genau zu beſtimmen, weil ſie mit denen ſeiner Nachfolger ſich vermiſcht haben. Die von ihm aufbewahrten Bonmots und einige Sentenzen verrathen aber ſchon hinlänglich den Geiſt derſelben, z. B. die Nichtbefriedigung der Begierden, die Enthaltung von aller Luſt giebt dem Menſchen noch keinen Vorzug; das Beſte iſt das Vergnügen zu genieſſen und dabei immer Herr über ſich zu bleiben. Die Hauptmaxime, welche er einſchärfte, war Mäſſigung in allem [6]). Dieſe Grundſätze ſind zwar nicht moraliſch, aber

4) Xenophon Memorabilia Socratis II. c. 1 § 1.

5) Plutarchus de puerorum educatione ed. Hutten V. 7. S. 17. Diogen Laert. II. §. 72. 66.

6) Diogenes Laertius II. §. 75. το κρατειν και μη ἡττασθαι ἡδονων αριστον, και το μη χρησθαι τοις αριστοις ὑπεστιθετο θυγατρι Αρητῃ, συνασκων αυτην ὑπερεπτικην τε πλειονος εινω.

aber ſie ſtreiten auch nicht mit der Moralität. Und es iſt daher ſehr wahrſcheinlich, daß Ariſtipp die eudämoniſchen Lehren, welche in Sokrates Syſtem neben den moraliſchen enthalten waren, zwar hauptſächlich hervorzog, ohne gerade die unſittlichen Folgerungen aus den Grundſätzen zu entwickeln, in welchen ſie verſteckt lagen, ja ohne ſich derſelben vielleicht ſelbſt bewußt zu ſeyn. Zum wenigſten beobachtete Ariſtipp im Aeuſſern eine gewiſſe Anſtändigkeit und Ehrbarkeit, die gegen die cyniſchen Sitten gar ſehr abſticht, und gewiß war Sokrates Geiſt und Beiſpiel nicht ohne Einfluß auf ihn geweſen. Uebrigens ſcheinet auch dieſe Schule die Denkungsart des Sokrates in Anſehung des Werths der wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe angenommen zu haben. Er ſchätzte ſie nur nach dem Verhältniß, als ſie praktiſchen Nutzen gewähren oder zum Wohlſeyn des Menſchen beitragen. Daher verachtete er die mathematiſchen Wiſſenſchaften [7]).

Unter den Nachfolgern des Ariſtipps ſind Ariſtipp der zweite, Theodorus mit dem Zunahmen Atheus, Hegeſias und Anniceris die berühmteſten. Ariſtipp ein Enkel des erſten, der den Zunahmen Metrodidaktus erhielt, weil er von ſeiner Mutter Arete war erzogen worden, kann als der zweite Stifter des Syſtems angeſehen werden. Theodor war ein Schüler des zweiten Ariſtipp. Allein nach dem Suidas hörte er auch den Broſon; Zeno den Stifter der Stoa und Pyrrho den Skeptiker und nach dem Diogenes auch den Anniceris. Wahrſcheinlich

7) Ariſtoteles Metaphyſicorum III. c. 2. ὡςε διὰ ταυτα των σοφιςων τινες οἱον Αριςιππος προσπηλακιζεν αυτας. εν μεν γαρ ταις αλλαις τεχναις και ταις βαναυσοις αυταις, οἱον εν τεκτονικη και σκυτικη διοτι βελτιον η χειρον λεγεσθαι παντα, τας δε μαθηματικας ἁδενα ποιειςθαι λογον περι αγαθων ἡ κακων.

rühren auch die logiſchen Sätze, welche Sextus den Cyrenaikern überhaupt beilegt, von dieſem Theodor her [8]. Hegeſias lehrte ſeine Grundſätze zu Alexandrien, bis ihm vom Ptolemäus das Lehren unterſagt wurde, weil er in einem Buche, welches den Titel führte αποκαρτερων, und in ſeinen öffentlichen Vorträgen das Elend des menſchlichen Lebens ſo eindringlich ſchilderte, daß viele mit Verdruß und Eckel gegen das Leben erfüllt wurden. Er bekam daher den Namen Πεισιθανατος [9]. Wahrſcheinlich lehrte Anniceris ebenfalls in Alexandrien. Wir ſchlieſſen dieſes daraus, daß einer unter ſeinen Schülern ein Alexandriner Namens Poſidonius genennt wird, der auch vorher oder nachher den Zeno aus Cittium hörte [10]. Dieſer Anniceris, der ſehr oft mit

eis

8. Suidas voce Θεοδωρος. Θ. ὁ επικλην Αθεος, ὁς ηκροασατο Ζηνωνος τε Κιτιεως διηκασε δε και Βρυσωνος και Πυρρωνος τε εφεκτικε, και αδιαφοριαν δοξαζων και παρκδιδας, αἱρεσιν ιδιαν ἑυρεν, ἡτις Θεοδωρειος εκληθη. ἑτος εγραψε πολλα, συντεινοντα εις την οικειαν αἱρεσιν. Diogenes Laert. II. §. 98. Noch mehr wird unſere Vermuthung durch das beſtätiget, was Euſebius Praepar. Evangelica XIV. c. 6. aus dem Numenius anführt: ε γαρ πειθομαι, τε Κνιδιε Διοκλεες Φασκοντος εν τοις επιγραφομενοις διατριβαις· Αρκεσιλαον Φοβῳ των Φοσδωρειων τε και Βιωνος τε Σοφιζε, επεισιοντων τοις Φιλοσοφοις, και εδεν οκνουντων απο παντος ελεγχειν, αυτον εξευλαβηθεντα, ἱνα μη πραγματα εχῃ μηδενος δογμα ὑπειπων φαινομενον.

9) Cicero Tusculan. Quaeſt. I. c. 34. Diogenes Laert. II. §. 86. Valerius Maxim. VIII. c. 9.

10) Suidas Αννικερις Κυρηναιος Φιλοσοφος, ὁς Επικερειος εγενετο, και τοι αν Παραβατε γνωριμος τε

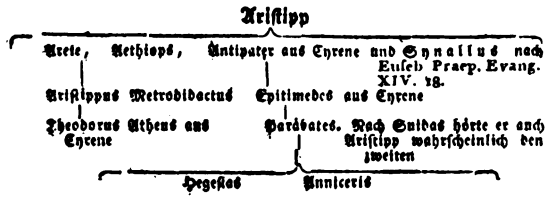
Αρι-

einem andern verwechſelt worden iſt, welcher den Plato aus der Gefangenſchaft loskaufte, iſt merkwürdig durch die Modificationen, welche er dem Eudämonismus beifügte, um ihm eine moraliſche Tendenz zu geben [11]).

Wahrſcheinlich wurde alſo das Cyrenaiſche Syſtem, nächſt dem zweiten Ariſtipp von dieſen dreien Männern vorzüglich ausgebildet, weil ſie öffentliche Lehrer deſſelben waren. Sie mochten wohl alle einige gemeinſchaftliche Grundſätze haben, wenn ſie auch in einigen Nebenbeſtimmungen abwichen. Diogenes von Laerte ſcheint die Idee gehabt zu haben, das ihnen gemeinſchaftliche Syſtem aufzuſtellen, und die Abweichungen jedes Einzelnen beizufügen; es iſt nur Schade, daß er wie ſonſt ſo auch hier wenig hiſtoriſche Kritik und philoſophiſchen Geiſt beweiſet; was er liefert, iſt ein wahres Chaos von unzuſammenhängenden, ja widerſtreitenden Behauptungen, welche oft mit denen Sätzen ſtreiten, welche Einzelnen beigelegt werden. Wir wollen ver-

Αριστιππος ακμαστος — μαθητης δε αυτου επιφανης Ποσειδωνιος — ην δε επι Αλεξανδρου. Suidas ſcheint den berühmten Stoiker Poſidonius, der viel ſpäter lebte, mit einem jüngern aus Alexandrien zu verwechſeln. Man vergleiche Diogenes Laert. VII. §. 38.

11) Der chronologiſchen Ueberſicht wegen ſetzen wir die ganze Folge der cyrenaiſchen Schule hieher, wie ſie Diogenes angiebt.



verſuchen, das allen Gemeinſchaftliche im Zuſammenhange darzuſtellen [11 b]).

I. Es giebt nur zwei Gemüthsbewegungen, (παθη) **Vergnügen** und **Schmerz**. Das erſte entſteht, wenn das Gemüth auf eine ſanfte, der Natur gemäſſe Art, **Schmerz** aber, wenn es auf eine der **Natur widerſtreitende** Art afficirt wird. Zwiſchen beiden ſtehen zwei Zuſtände der Seele in der Mitte, wo ſie weder **angenehm** (ἡδονια) noch **unangenehm** (απονια) affizirt wird; aber weder das eine noch das andere iſt eine wirkliche Bewegung der Seele. Durch das bloße Hören und Sehen entſteht noch keine Luſt [12]).

II.

11 b) Nach dem **Sextus Empiricus** adverſ. Mathematic. VII. §. 11. theilten die Cyrenaiker die Ethik in fünf Theile το ηθικον διαιρεσιν εις τε τον περι των αιρετων και Φευκτων, και εις τον περι παθων, και ετι εις τον περι των πραξεων και ηδη τον περι των αιτιων, και τελευταιον εις τον περι των πιζεων. Wir haben zu wenig Data, um über dieſe Eintheilung ein Urtheil fällen zu können.

12) **Diogenes Laert.** II. §. 86. δυο παθη ὑφεσαντο, πονον και ἡδονην· την μεν λειαν κινησιν, την ἡδονην· τον δε πονον, τραχειαν κινησιν. 90 μεσας τε κατασασεις ωνομαζον ἡδονιαν και απονιαν. Die Erklärung von ἡδονη und πονος gab zuerſt, wie es ſcheint, der zweite **Ariſtipp**, und ſie beruhete auf einer Vergleichung, welche er zwiſchen dem Zuſtand des Gemüths und der Meeresfläche anſtellte. **Euſebius Praeparatio Evangel.** XIV, c. 18. τρεις γαρ ἐφη κατασασεις ειναι περι την ἡμετεραν συγκρασιν· μιαν μεν, καθ' ἡν αλγουμεν, εοικυιαν τῳ κατα θαλασσαν χειμων· ἑτεραν δε, καθ' ἡν ἡδομεθα, τῳ λειῳ κυματι αφομοιουμενοι· ειναι γαρ λειαν κινησιν την ἡδονην, τραχειαν

II. Das Vergnügen und der Schmerz entſpringt zwar vorzüglich aus dem Körper; allein es giebt doch auch einige angenehme und unangenehme Empfindungen, welche ihren Grund in der Seele haben. So gewähret der Wohlſtand des Vaterlandes, ſo wie unſer eigner Freude. Die Rückerinnerung an das genoſſene Vergnügen iſt angenehm. Allein dieſe angenehme Empfindungen ſind nicht zureichend zum Vergnügen; denn die Seele wird nur ſchwach von ihnen afficirt, und die Erinnerung derſelben verſchwindet nur zu bald [13]).

III. Daher behauptet das ſinnliche Vergnügen einen Vorzug, vor dem geiſtigen, und der ſinnliche Schmerz greift die Seele mehr an, als der geiſtige. Daher kommt es, daß man die Verbrechen mit Leibesſtrafen ahndet [14]).

IV.

αηρ ω παραβαλλομενην ανεμω. την δε τριτην μεσην ειναι καταϛασιν, καθ' ην ητε αλγεμεν, ητε ηδομεθα, γαληνη παραπλησιαν ουσαν.

13) Diogen. II §. 89. ε πασας μεντοι τας ψυχικας ηδονας και αλγηδονας επι σωματικαις ηδοναις και αλγηδοσι γινεϛθαι — αλλα μην κδε κατα μνημην των αγαθων η προϛδοκιαν ηδονην φασιν αποτελειϛθαι — εκλυεται γαρ τω χρονω το της ψυχης κινημα.

14) Diogenes II. §. 90. πολυ μεν τοι των ψυχικων τας σωματικας ηδονας αμεινας ειναι και τας σχλησεις χειρας τας σωματικας. οθεν και ταυταις κολαζεϛθαι μαλλον τους αμαρτανοντας. Dieſer Behauptung widerſpricht das was Diogenes §. 87. anführt, μη διαΦερειν τε ηδονην ηδονης, μηδε ηδειον τι ειναι welches aber gewiß nicht von Cyrenaikern behauptet werden konnte. Cicero Acad. Quaeſt. IV. c. 45.

Ari-

IV. Vergnügen iſt der Zweck des Menſchen, ſo wie jedes lebenden Weſens. Denn jedes lebendige Weſen ſtrebet nach dem Angenehmen, und verabſcheuet das Unangenehme. Die Natur hat den Trieb nach Vergnügen eingepflanzt, und er folgt demſelben von Jugend auf, auch ehe die Vernunft den Entſchluß dazu beſtimmt. Und wenn der Menſch Vergnügen genieſſet, ſo ſind alle ſeine Wünſche befriediget [15].

Der Menſch begehret das Vergnügen um ſein ſelbſt willen. Es iſt alſo Zweck an ſich. Der Inbegriff aller angenehmen auch der vergangenen und künftigen Vergnügungen, iſt die Glückſeligkeit. Auch dieſe iſt ein Gegenſtand des Wunſches, aber nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der einzelnen angenehmen Empfindungen willen, welche ſie enthält [16].

V. Die Verbindung und Zuſammenſetzung der angenehmen Empfindungen zu einem Ganzen, welches die Glückſeligkeit ausmacht, iſt äuſſerſt

Ariſtippus quaſi animum nullum habeamus, corpus ſolum tuetur.

15) Diogenes II. 87. και την μεν (ἡδονην) ευδοκιμην πασι ζωοις· τον δε (πονον) αποκρυσικον. 88. πιστις δ' ειναι τε τελος ειναι την ἡδονην, το απροαιρετως ἡμας εκ παιδων οικειουσθαι προς αυτην, και τυχοντας αυτης μηδεν επιζητειν· μηδε δε ἀτω φευγειν ὡς την εναντιαν αυτῃ αλγηδονα.

16) Diogenes Laert. §. 87. 88. τελος ειναι την κατα μερος ἡδονην· ευδαιμονιαν δε το εκ των μερικων ἡδονων συστημα, αἰς συναριθμηνται και αἱ παρεχωρικυιαι και αἱ μελλησαι ειναι δε την μερικην ἡδονην δι' αυτην αἱρετην, την δ' ευδαιμονιαν, ε δι αυτην, αλλα δια τας κατα μερος ἡδονας.

ſerſt ſchwer, weil die Urſachen der Empfindungen oft entgegengeſetzte Folgen haben [17].)

V. Daher iſt die Klugheit, ſo wie die Tugend überhaupt nothwendig; und ſie iſt zwar ein Gut, das aber keinen Werth an ſich hat, ſondern um der Folgen willen begehrungswerth iſt [18].

VII. Der Weiſe iſt kein Sclav ſeiner Leidenſchaften, nicht dem Neide noch Aberglauben unterworfen. Denn das alles beruhet auf bloßem Wahne. Aber Furcht und Schmerz können ihn treffen; denn das ſind Wirkungen der Natur [19].

VIII. Der Weiſe iſt nicht immer im Beſitz des Vergnügens, noch der Unweiſe immer von unangenehmen Gefühlen verfolgt. Aber im Durchſchnitte iſt das doch wahr, daß der Weiſe mehr Vergnügen, der Thor mehr Misvergnügen hat, und jenen kann eine einzige angenehme Empfindung wieder in den Beſitz der Glückſeligkeit ſetzen. Denn er ſetzt dieſe nicht ſowohl in die Summe aller angenehmen Empfindungen, ſondern in jedem einzelnen Moment des Lebens, den er angenehm zubringt. Ueberhaupt kann kein Uebel unglücklich machen, wenn es nicht ganz unerwartet und unvermuthet den Menſchen überfällt [20].

IX.

17) Diogenes Laert. II. § 90.

18) Diogenes Laert. II. §. 91. την φρονησιν αγαθον μεν ειναι λεγουσιν, ου δι' εαυτην δε αιρετην, αλλα δια τα εξ αυτης περιγινομενα.

19) Diogenes Laert. II. §. 91. τον σοφον μητε φθονησειν μητε ερασθησεσθαι η δεισιδαιμονησειν. γινεσθαι γαρ ταυτα παρα κενην δοξαν· λυπησεσθαι μεντοι και φοβησεσθαι· φυσικως γαρ γινεσθαι.

20. Diog. Laert. II. §. 91. μητε τον σοφον παντα ηδεως ζην, μητε παντα φαυλον επιπονως, αλλα κατα-

IX. Der Menſch erkennet nichts als ſeine Empfindungen; und der einzige Maaßſtab, nach welchem er über Gegenſtände urtheilen kann, iſt ſein inneres Gefühl. Denn die Cyrenaiker intereſſirte bloß die Beziehung der Dinge auf den Zuſtand des Menſchen, ob ſie ihn angenehm oder unangenehm afficiren. Und dann haben ſie ganz recht, wenn ſie das Gefühl zum Kriterium der Wahrheit machten, da ſie blos ſubjektive Wahrheit anerkennen [21]).

X. Es iſt dieſen Grundſätzen angemeſſen, wenn ſie an keiner Wiſſenſchaft Intereſſe nahmen, und von den drei Haupttheilen der Philoſophie die Phyſik und Dialektik verwarfen, weil ſie in denſelben keine Beziehung auf das höchſte Gut entdeckten. Jedoch iſt es wahrſcheinlich, daß nicht alle hierin übereindachten, und den Nutzen der Phyſiologie und Dialektik, ſelbſt blos in Rückſicht auf ihren Begriff vom höchſten Gute, bald mehr bald weniger gelten lieſſen, da ſie von einem ſo unſichern und willkührlichen Maaßſtabe als die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit einer Wiſſenſchaft zum angenehmen Leben iſt, ausgiengen, wobei noch dazu ſo viel auf Neigung oder Abneigung zum

κατα το πλῆξον. αρκει δε καν κατα μιαν τις προσπιπτεσαν ἡδεως επαναγη. Cicero Tuscul. Quaeſtion. III. c. 13. Cyrenaici non omni modo aegritudinem effici cenſent, ſed inſperato nec opinato malo.

21) Diogenes Laert. II. §. 92 τα παθη καταληπτα. Cicero Acad. Quaeſt. IV. c 46. aliud (iudicium) Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant iudicii. c. 7. Quid de tactu et eo quidem, quem philoſophi interiorem vocant, aut doloris et voluptatis, in quo Cyrenaici ſolo putant veri eſſe iudicium, quia ſentiatur. c. 24.

zum wiſſenſchaftlichen Studium ankommt. So konnten alſo einige ſagen, Phyſiologie und Dialektik ſey unnütz, weil jeder, der ſich richtige Begriffe von dem Guten und Böſen gebildet habe, ohne Beihülfe jener Wiſſenſchaften ſich vom Aberglauben und der Furcht vor dem Tode befreien, und ſich richtig ausdrücken könne. Andere hielten zwar die Logik für nützlich, verwarfen aber die Phyſiologie, weil auſſer den Empfindungen nichts erkennbar ſey [22]). Hierzu kommt noch, daß in dem Zeitraume von Ariſtipp bis auf die letzten Cyrenaiker manche Veränderung aus jenen Wiſſenſchaften vorgieng, welche auf das Urtheil von dem Werthe und Nutzen derſelben Einfluß haben konnte.

Darin ſtimmten die Cyrenaiker mit dem Epikur überein, daß ſie das höchſte Gut in dem Vergnügen und das höchſte Uebel in dem Schmerz ſetzten, und den Genuß für den einzigen Zweck des Menſchen erkannten. Allein in dem Begriff des Vergnügens entfernten ſie ſich von dem Epikur.

Die Cyrenaiker verſtanden unter dem Vergnügen denjenigen angenehmen Zuſtand des Gemüths, welcher durch Afficirung entſteht; Epikur den Zuſtand des Gemüths, wo es weder angenehm noch unangenehm bewegt wird, ſondern ſich in

22) Diogenes Laert. II. §. 91. ἀφιξάντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν, διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν· τῶν δὲ λογικῶν, διὰ τὴν ευχρηστίαν, ἥπτοντο. Μελεαγρος δὲ ἐν τῷ δευτερῷ περὶ δοξων, καὶ Κλειτομαχος ἐν τῷ πρωτῳ περὶ αἱρεσεων φασιν αὐτες ἀχρηστα ἡγεισθαι τὸ τε φυσικὸν μερος καὶ τὸ διαλεκτικόν· δυνασθαι γαρ καὶ ευ λεγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτος εἶναι, καὶ τὸν περὶ τε θανατε φοβον ἐκφευγειν, τὸν περὶ ἀγαθων καὶ κακων λογον ἐκμεμαθηκότα. Sextus Empiricus adverſus Mathematicos VII. §. 11. 15.

in einer gewiſſen behaglichen Ruhe befindet. Die Cyrenaiker achteten mehr auf die einzelnen angenehmen Empfindungen, Epikur auf den Zuſtand des Empfindens, auf die Stimmung des Gemüths, welche das Reſultat aller einzelnen Gemüthsbewegungen iſt. Die Griechen nennten jenes das Vergnügen der Empfindung (ἡδονη εν κινησει), dieſes das Vergnügen der Ruhe (ἡδονη καταστηματικη) [23]). Die Cyrenaiker behaupteten nehmlich, die Abweſenheit des Schmerzes ſey ſo wenig Vergnügen, als die Abweſenheit des Vergnügens deswegen ein Zuſtand der Luſt ſey; der Zuſtand, wo man weder Luſt noch Unluſt empfindet, ſey nicht von dem Zuſtande des Schlafs verſchieden [24]).

Es iſt begreiflich, wie Ariſtipp und ſeine Nachfolger auf dieſes Syſtem kam. Er legte ſich die Frage vor: welches iſt das Erwünſchte für den Menſchen? welches iſt das Letzte (τελος) worauf alle ſeine Wünſche gehen? Die natürliche Antwort darauf iſt Wohlſeyn, wenn

23) Cicero Acad. Quaeſt. IV. c. 42. poſt Epicurus, cuius eſt diſciplina nunc notior, neque tamen cum Cyrenaicis de ipſa voluptate conſentiens. Diogenes Laert. II. §. 87. ἡδονην μεν τοι την τε σωματος, ἡν καὶ τελος ειναι, καθα Φησι καὶ Παναιτιος εν τῳ περι αἱρεσεων, ἁ την καταστηματικην ἡδονην, την επ' αναιρεσει αλγηδονων καὶ οἱον ανοχλησιαν, ἡν ὁ Επικουρος αποδεχεται, τελος ειναι Φασι. Euſebius Praeparat. Evang. XIV. c. 18.

24) Diogenes Laert. II. §. 89. ἡδε τε αλγεντος ὑποληψεσις δοκει αυτοις μη ειναι ἡδονη, ουδε ἡ ανδρια αλγηδων· εν κινησει γαρ ειναι αμφοτερα, μη ουσης της απονιας η της ανδονιας κινησεως· επει ἡ απονια ἑιονει καθευδοντος ἐστι καταστασις.

wenn man alles, was ſich Menſchen wünſchen, in einem Ausdruck zuſammenfaſſen will. Aber Jeder legt mehr oder weniger in dieſen Ausdruck hinein, und beſtimmt die Art des Wohlſeyns, welche ſeiner Empfindungsart entſpricht. Menſchen von lebhaftem Temperamente leben und fühlen nur für den Augenblick; jedes Moment ihres Lebens ſich in einem angenehmen Zuſtande zu befinden, iſt ihr ganzer Wunſch. Die Vergangenheit und Zukunft iſt ihnen fremde. Von dieſer Gemüthsart waren die Cyrenaiker, und daher ſetzten ſie ihre ganze Glückſeligkeit nicht in dem angenehmen Zuſtande der Seele, ſondern in dem ſinnlichen Genuß jedes Augenblicks, in der ſucceſſiven Reihe angenehmer Empfindungen.

Die Glückſeligkeit, worin man ſie auch ſetzen mag, für die Beſtimmung des Menſchen zu nehmen, dieſe Verwechſelung iſt um ſo eher möglich, wenn das Sittengeſetz noch nicht deutlich entwickelt iſt. Dieſes hat keine Neigung auf ſeiner Seite, ſondern fodert vielmehr ſtrengen Gehorſam oft gegen die Neigung. Dieſe ziehet die Vernunft nur zu bald in ihr Intereſſe, daß ſie einſeitig ein Geſetz aufſtellt, welches der ſinnlichen Natur des Menſchen ſchmeichelt, aber mit der vernünftigen ſtreitet. Der Widerſpruch wird nicht ſogleich geahndet, oft erſt nach mehreren Prüfungen, oder nachdem die Folgerungen, welche in den Grundſätzen liegen, mit ſtrenger Conſequenz entwickelt worden, in das gehörige Licht geſetzt. Dieſes war auch hier der Fall.

Da in der menſchlichen Natur der Trieb zur Glückſeligkeit gegründet iſt, ſo ſcheint es ganz vernunftmäſſig, ſich dieſelbe zum Zweck zu machen, und die Mittel dazu in ein Syſtem zu bringen. Auch würde ſich nichts dagegen ſagen laſſen, wenn ſie nicht durch eine Täuſchung zum einzigen und letzten Zweck erhoben würde. Dieſes that aber Ariſtipp und ſeine Nachfolger. Natürlich mußte nun die Tugend in den zweiten Rang zurücktreten, und dasjenige, was einen abſoluten

Werth hat, wurde zu einem Mittel zur Befriedigung der Sinnlichkeit herabgewürdiget. Die Tugend hat nur einen Werth, weil ſie Vergnügen bewirkt [25]).

Ungeachtet dieſe Unterordnung der Tugend, ſo viel als Zernichtung derſelben iſt, ſo diente ſie doch dazu, dieſem Syſtem den Schein der Vernunftmäſſigkeit zu geben und zu erhalten. Aber dieſes Verhältniß iſt unnatürlich, und dieſe Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit ohne allen Grund. Es iſt nicht erwieſen, daß die Tugend Glückſeligkeit zur unmittelbaren Folge hat, oder daß es keine andere tauglichen Mittel zum Vergnügen giebt. Einige Nachfolger des Ariſtipp glaubten daher der Tugend ganz und gar entbehren zu können, ſie lehrten eine völlige Ungebundenheit von allen Geſetzen der Vernunft, und ſtellten daher den Eudämonismus in ſeiner wahren Geſtalt conſequent auf. Daher entſprang die Nebenſecte der Hegeſiaker und Theodoriker. Aber nun klärte ſich auch der Widerſpruch gegen die Vernunft, welcher in dem eudämoniſtiſchen Syſtem liegt, heller auf, und nöthigte den Anniceris, wieder einzulenken, und dem Cyrenaiſchen Syſtem die Geſtalt zu geben, in welcher es der Stifter aufgeſtellt hatte, in welcher der Tugend doch wenigſtens noch eine Stelle hinter der Glückſeligkeit übrig gelaſſen war [26]).

Da

25) Cicero Officior. III. c. 33. Atque ab Ariſtippo Cyrenaici, atque Annicerii omne bonum in voluptate poſuerunt, virtutemque cenſuerunt ob eam rem eſſe laudandam, quod efficiens eſſet voluptatis.

26) Strabo l. XVII. S. 857. ed. Caſaub. Paris 1620. και Αννικερις, ὁ δοκων επανορθωσαι την Κυρηναϊκην αἱρεσιν και παραγειν αυτ' αυτης την Αννικερειον.

Da nach diesem bloß eudämonistischen Systeme nur der Genuß der Gegenwart einigen Werth für den Menschen hat, und alles Interesse für ein künftiges Wesen aufgehoben, jede Aussicht auf das Uebersinnliche abgeschnitten ist, so ist es ganz eine natürliche Folge, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit verschwinden mußte. Daher trat Theodor als öffentlicher Bestreiter des Glaubens an Gott auf.

Ein System, welches so sehr die Vernunft beschränkt, kann nie allgemeinen Eingang finden. Aber das Schlimmste war, daß es nicht einmal in sich selbst Bestand und Festigkeit hatte. Es kann keinem scharfsinnigen Forscher entgehen, daß die Natur den Menschen sehr schlecht bedacht habe, wenn sein einziger Zweck blos Vergnügen, sinnlicher Genuß der Gegenwart ist, weil es unmöglich ist, ununterbrochen Vergnügen zu geniessen, und alle Unlust zu vermeiden. Diese Bemerkungen waren es, welche den Hegesias verleiteten, das menschliche Leben zu verwünschen.

Dieses sind die Hauptveränderungen, welche mit dem Cyrenaischen eudämonistischen System vorgingen. Da aber jeder von diesen drei Männern eine besondere Sekte stifteten, so wollen wir noch die Behauptungen jedes zusammenstellen, so viel dieses bei der Beschaffenheit der Materialien oder vielmehr Compilationen des Diogenes geschehen kann. Wir fangen mit dem Theodor an, weil er der Zeit nach vor dem Hegesias und Anniceris vorausgehet.

Theodorus.

Das erste, wodurch sich Theodorus auszeichnete, ist die scharfsinnige Entwickelung der Gründe gegen die Erkenntniß, welche wir ihm

nach wahrſcheinlichen Gründen beigelegt haben. Theodor gehet von dem Satze aus, daß wir von unſern Empfindungen ein Bewußtſeyn haben, daß wir aber daraus nicht auf die Beſchaffenheit der Objekte ſchlieſſen können, welche die Empfindungen bewirkt haben. Daß wir etwas Weiſſes oder Süſſes empfinden, können wir wohl behaupten, und es iſt für uns unwiderlegliche Wahrheit und Gewißheit. Aber es wäre Anmaſſung zu behaupten, daß auch dasjenige, was dieſe Empfindungen bewirkt hat, weiß oder ſüß ſey, weil es möglich iſt, daß ein Objekt, welches nichts von dieſen Eigenſchaften an ſich hat, dieſe Empfindungen hervorbringen kann [27]). Denn in manchen Augenkrankheiten erſcheint alles bleich, gelb oder roth; und wer das Auge druckt, ſiehet, wie mancher Wahnſinnige, alles doppelt. So wie es nun Wahrheit iſt, daß dieſe Menſchen wirklich ſo affizirt werden, daß ihnen die Gegenſtände auf die Art erſcheinen, aber dennoch für falſch allgemein anerkannt wird, daß die Objekte, welche auf ſie wirken, wirklich von der Beſchaffenheit ſind; ſo haben wir auch guten Grund anzunehmen, daß wir auſſer unſern Empfindungen nichts erkennen können [28]).

Wir

27) Sextus Empiricus VII. adverſ. Mathem. §. 191. Φασιν αν οἱ Κυρηναϊκοι κριτηρια ειναι τα παθη και μονα καταλαμβανεσθαι και αδιαψευστα τυγχανειν· των δε πεπoιηκοτων τα παθη μηδεν ειναι κατὰληπτον, μηδε αδιαψευστον. ὁτι μεν γαρ λευκαινομεθα, Φασι, και γλυκαζομεθα, δυνατον λεγειν αδιαψευστως και αληθως και βεβαιως ανεξελεγκτως. ὁτι δε το εμποιητικον τα παθους λευκον εστιν η γλυκυ εστιν, ουκ ὁιον τ' αποφαινεσθαι. εικος γαρ εστι και ὑπο μη λευκου τινος λευκαντικως διατεθηναι, και ὑπο μη γλυκεως, γλυκανθηναι.

28) Sextus Empiric. VII. §. 192. 193.

Wir ſtellen alſo entweder unſere eigenen Veränderungen vor, oder auch dasjenige, was ſie hervorbringt. Im erſten Falle iſt alles, was wir uns vorſtellen, wahr und erkennbar: im zweiten alles falſch und unerkennbar. Denn, wenn wir afficirt werden, ſo wird wohl die Veränderung, die dann vorgehet, aber weiter nichts zum Bewußtſeyn gebracht. Das Aeuſſere, was die Veränderung hervorbringt, kann zwar Etwas ſeyn aber es wird nicht von uns vorgeſtellt. Wir ſtellen alſo bloß unſere eigenen Veränderungen vor [29]). Unſere eignen Empfindungen erkennen wir; von äuſſern Objekten wiſſen wir nichts; in Anſehung jener irren wir nie; in Anſehung dieſer ſchwanken wir in beſtändiger Ungewißheit hin und her. Denn die Seele iſt zu unmächtig, die äuſſern Objekte zu erkennen, und bei Verſchiedenheit der Lagen und Verhältniſſe, der Entfernungen, der Bewegungen und Veränderungen und noch weit mehrerer andern Modificationen das objective Wahre auszumitteln [30]).

29. Sextus Empiric. VII. §. 193. 194. ὁθεν ητοι τα παθη φαινομενα θετεον, η τω ποιητικα των παθων. και ει μεν τα παθη φαμεν ειναι φαινομενα, παντα τα φαινομενα λεκτεον αληθη και καταληπτα. ει δε τα ποιητικα των παθων προσαγορευομεν φαινομενα, παντα εϛι τα φαινομενα ψευδη και παντα ακαταληπτα. το γαρ περι ἡμας συμβαινον παθος ἑαυτα πλεον οδεν ἡμιν ενδεικνυται. ενθεν και ει χρη τ' αληθη λεγειν, μονον το παθος ἡμιν ϵϛι φαινομενον· το δ' εκτος και τα παθη ποιητικον ταχα μεν ϵϛιν ον, α φαινομενον δε ἡμιν.

30) Sextus Empiricus VII. §. 195. κατ' ταυτη περι μεν τα παθη ταγε οικεια παντες ϵϛμεν απλανεις· περι δε το εκτος ὑποκειμενον παντες πλανωμεθα.

Es giebt daher kein allgemeines Kriterium der Wahrheit, obgleich allgemeine Ausdrücke für die Urtheile. Alle Menſchen nennen etwas weiß und ſüß. Man würde ſich aber irren, wenn man

θαι κακεινα μεν εϛι καταληπτα, τουτο δε ακαταληπτον, της ψυχης παυ ασθενης καθεϛωσης προς διαγνωσιν αυτα, παρα τους τοπους, παρα τα διαϛηματα, παρα τας κινησεις, παρα τας μεταβολας, παρα παϛας παμπληθεις αιτιας. Man ſiehet hier die erſten Spuren von den Pyrrhoniſchen Zweifelsgründen, die einen leicht auf den Gedanken bringen könnten, als wenn Serrus das Raiſonnement mit den Pyrrhoniſchen Sätzen ausgeſchmückt habe. Allein, da Plutarch im Grunde eben das von den Cyrenaikern ſagt, ſo erhält die Vermuthung, daß dieſe Gründe gegen die Erkenntniß, mit den Pyrrhoniſchen aus einer gemeinſchaftlichen Quelle abſtammen, ein neues Gewicht. Wir ſetzen die Stelle des Plutarchus her. adverſ. Coloten. S. 1120. γλυκαινεσθαι γαρ λεγουσι και πικραινεσθαι και φωτιζεσθαι και σκοτιζεσθαι, των παθων τουτων εκαϛε την ενεργειαν οικειαν εν αυτω και απεριϛαϛον εχοντος· ει δε γλυκυ το μελι, και πικρος ο θαλλος, και ψυχρα ή χαλαζα, και θερμος ο αηρ, ατος, και σκοτεινος ο της νυκτος αηρ, υπο πολλων αντιμαρτυρεισθαι, και θηριων και πραγματων και ανθρωπων, των μεν δυσχεραινοντων, των δε προσιεμενων την θαλλιαν· και απσκαιομενων υπο της χαλαζης, και καταψυχομενων υπο οινου, και τον ηλιον αμβλυωττοντων, και νυκτωρ βλεποντων· οθεν εμμενουσα τοις παθεσιν ή δοξα διατηρει τα αναμαρτητον, εκβαινουσα δε και πολυπραγμονουσα τω κρινειν και αποφαινεσθαι περι των εκτος, αυτην τε πολλαχις ταρασσει, και μαχεται προς ετερους απο των αυτων εναντια παθη και διαφορας φαντασιας λαμβανοντας.

man glaubte, daß es etwas Weiſſes und Süſſes für alle Menſchen gebe. Denn jeder iſt ſich nur ſeiner eignen Empfindung bewußt. Da nun keiner des andern Empfindung hat, ſo weiß auch keiner von dem andern, ob er von einem Objekte auf dieſelbe Weiſe afficirt werde. Da alſo keine Empfindung objektiv allgemein iſt, ſo iſt es um ſo mehr Uebereilung, zu ſagen: was mir ſo erſcheint, das erſcheint auch einem andern ſo, da ſchon aus den Abweichungen der Empfindungen, welche durch krankhafte Beſchaffenheiten in den Organen entſtehen, höchſt wahrſcheinlich wird, daß auch natürliche Verſchiedenheiten in dem Bau derſelben Einfluß auf die Beſchaffenheit der Empfindungen haben [31]).

Die Empfindungen ſind daher nicht nur der letzte Beſtimmungsgrund der Wahrheit unſerer Vorſtellungen, ſondern auch unſerer Handlungen. Denn was angenehm iſt, iſt auch gut, und das Unangenehme, böſe. Die Folge von jenem iſt Luſt, von dieſem Unluſt. Die Klarheit der Empfindungen und ihre Angemeſſenheit zu unſerm Zuſtande iſt das

31) Sextus Empiric. VII. §. 195-198. ενθεν δε κριτηριον φασιν ειναι κοινον ανθρωπων· ονοματα δε κοινα τιθεσθαι τοις κριμασι. λευκον μεν γαρ τι και γλυκυ καλεσι κοινως παντες, κοινον δε τι λευκον η γλυκυ κκ εχεσιν· ἑκαστος γαρ τα ιδια παθη αντιλαμβανεται. το δε ει τουτο το παθος απο λευκκ εγγινεται αυτῳ και τῳ πελας, κτ' αυτος δυναται λεγειν, μη αναδεχομενος το τκ πελας παθος, κτε ὁ πελας, μη αναδεχομενος το εκεινκ. μηδενος δε κοινκ παθους περι ἡμας γινομενκ, προπετες εϛι το λεγειν, ὁτι το εμοι τοιον φαινομενον, τοιον και τω παρεϛωτι φαινεται.

Princip, nach welchem man ſich in dem ganzen Leben richtet [34]).

II. Theodor behauptete eine Art von Indifferenz, welche eine Folge der Pyrrhoniſchen Zweifel war [35]). Wenn man mit dieſem Factum, welches durch Gründe der Wahrſcheinlichkeit und hiſtoriſche Zeugniſſe begründet iſt, die Sätze vergleicht, welche Diogenes von Laerte als Behauptungen der Theodoriſchen Sekte anführt, ſo findet man ſich in einiger Verlegenheit, wie man ſich aus dem Labyrinthe herausfinden ſoll. Denn es ſind lauter Sätze, die ſich widerſprechen. Denn ſo behaupten ſie z. B. Klugheit und Gerechtigkeit ſey gut, Unklugheit und Ungerechtigkeit böſe; Luſt und Unluſt weder böſe noch gut, ſondern gleichgültig

32) Sextus Empiric. VII. §. 199. 200. τῶν γὰρ παθῶν τὰ μὲν εἰσιν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινα, τὰ δὲ μεταξύ. καὶ τὰ μὲν ἀλγεινα, κακὰ φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδών· τὰ δὲ ἡδέα, ἀγαθὰ, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιαψευστον, ἡδονή· τὰ δὲ μεταξύ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ, ὧν τέλος, τὸ οὔτε ἀγαθὸν, οὔτε κακὸν. ὅπερ. πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. παντων δὲ τῶν ὄντων τὰ παθη κριτήρια ἐστὶ καὶ τέλη. ζωμεν δὲ, φασιν, ἑπομενοι τούτοις, ἐναργειᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσεχοντες, ἐναργειᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα παθη· εὐδοκήσει δὲ, κατὰ τὴν ἡδονην.

33) Suidas voce Θεοδωρος und Σωκρατης. Θεοδωρος, ὁ ἐπικλην Ἄθεος, ὃς ἠκροασατο Ζηνωνος τοῦ Κιτιεως· διηκουσε δὲ καὶ Βρυσωνος καὶ Πυρρωνος τοῦ Φλιασίου καὶ ἀδιαφοριαν δοξαζων καὶ παραδιδους, αἱρεσιν ἰδιαν εὗρε, ἥτις Θεοδωρειος ἐκληθη. Nach dem Diogenes II. §. 97. war keine Abweichung zwiſchen den Behauptungen der Theodorier und des Theodorus.

lig [34]). Mit der erſten Behauptung ſtreitet aber die folgende: der Weiſe würde zur ſchicklichen Zeit d. h. wenn es ihm Vortheil bringe, ſtehlen, Tempel berauben, ehes brechen, öffentlich der Liebe pflegen. Denn alles das ſey, wenn man die Meinung wegnehme, nicht ſchändlich [35]); mit der zweiten aber der Satz: der Erfolg der Klugheit iſt Vergnügen, der Unklugheit Mißvergnügen [36]). Denn wenn die Gerechtigkeit ein Gut iſt, wie könnte das, was ſie bewirkt, gleichgültig ſeyn? Und wie ſoll man endlich mit dem allen dasjenige reimen, was Phavorinus beim Stobäus vom Theodor anführt: Ein Weiſer hat keine hinreichende Urſache, ſein Leben zu verkürzen, denn dieſes thut man nur wegen der Unfälle des Lebens. Wer aber überzeugt iſt, daß nichts gut iſt, als Rechtſchaffenheit, und nichts böſe, als das Schändliche, kann nicht auf dieſe Weiſe handeln [37]).

Hat

34) Diogenes Laert. II. §. 98. τελος δ' ὑπελαμβανε χαραν και λυπην, την μεν επι Φρονησει, την δε επι αΦροσυνη. αγαθα δε. Φρονησιν και δικαιοσυνην· κακα δε τας εναντιας ἑξεις· μεσα δε, ἡδονην και πονον.

35) Diogenes Laertius II. §. 99. κλεψειν τε και μοιχευσειν και ἱεροσολησειν εν καιρῳ. μηδεν γαρ ειναι τουτων αισχρον Φυσει, της επ' αυτοις δοξης αιρομενης, ἡ συγκειται ἑνεκα της των αΦρονων συνεχης.

36) Man vergleiche die Note 34.

37) Stobaeus Sermon. CXVIII. Θεοδωρος μεν γαρ ὁ Κυρηναιος ικανην προΦασιν εΦασκεν ειναι τῳ σοΦῳ προς την τε βιε καταλυσιν, και το, τε

(γε)

Hat hier Diogenes die Behauptungen mehrerer Anhänger unter einander gemengt? Oder hat er mehrere Theodore mit einander verwechſelt, ſo wie es dem Suidas ging, da er berichtet, Theodor der Atheiſte, habe den Sokrates gehört, wo er ihn wahrſcheinlich mit dem Mathematiker gleiches Namens verwechſelt hat [38]). Oder iſt ſein Text verdorben? Oder iſt endlich dem Theodorus das Unglück begegnet, daß ſeine Behauptungen mißverſtanden und verdrehet worden, und wollte er das vielleicht andeuten, wenn er ſagte: er gebe ſeine Lehren mit der rechten Hand, und ſeine Zuhörer empfingen ſie mit der linken? [39]) Dieſe Fragen ſcheinen nicht ſehr leicht zu beantworten, da unſere Notizen von dieſem Manne ſo ſehr fragmentariſch ſind. Da indeſſen das Anſehen des Phavorinus nicht von ſo großem Anſehen iſt, und die Sätze, welche Diogenes anführt, ſowohl unter ſich, als mit dem, was wir ſonſt vom Theodor wiſſen, übereinſtimmen, wenn man ſie recht erklärt; ſo hoffen wir alle Schwierigkeiten durch Hülfe der Exegeſe zu heben.

Theo-

(γε) ακολαθον ἄτως ἐωρα. το γαρ καταφρονεντα των ανθρωπειων συμπτωματων, ὑπ' αυτων εκ τα βιαγιγνεσθαι, πως ακὑπεναντιον τῳ μονον μεν το καλον αγαθον, μονον δε αισχρον το κακον ειρηκοτι. Das Kυθηραιος könnte faſt auf die Vermuthung führen, daß hier von einem andern Theodor die Rede iſt, wenn es nicht einem Schreibfehler zu ähnlich ſähe. Aber es iſt einleuchtend, daß hier keine eigene Behauptung des Theodorus, ſondern nur ein Urtheil über einen andern, der das letzte behauptet hatte, vorkommt.

38. Suidas voce Σωκρατης.

39) Plutarchus de animi tranquillitate S. 467. Θεοδωρος μεν γαρ ὁ κληθεις αθεος ελεγε, τῃ δεξιᾳ τας λογας οργοντος αυτα, τῃ αριστερᾳ δεχεσθαι τας ακροωμενας.

Theodor behauptete alſo mit den übrigen Cyrenaikern: das Vergnügen (χαρα) ſey das letzte Ziel des Menſchen, ſo wie Misvergnügen (λυπη) das gröſte Uebel. Er unterſchied aber, wie es ſcheint, davon die angenehme und unangenehme Empfindung (ἡδονη, πονος) vielleicht ſo, daß er unter Vergnügen und Misvergnügen den fortdauernden Zuſtand der Luſt und Unluſt, unter den letzten aber nur einzelne Empfindungen verſtand. Da es ungewiß iſt, ob nicht eine einzelne angenehme Empfindung unangenehme Folgen haben, und Unluſt zuletzt in Luſt ausgeben werde, ſo konnte er ſagen, daß Luſt und Unluſt Mitteldinge, d. i. weder gut noch böſe wären.

Mit der Behauptung, daß das Vergnügen das einzige Gut, und Misvergnügen das einzige Uebel ſey, hängt der Satz, daß moraliſche Vorſchriften und Unterſchiede der Handlungen keinen Grund in der menſchlichen Natur haben, ſo genau zuſammen, daß man ſie dem Theodor auch ohne weitere hiſtoriſche Zeugniſſe beilegen könnte. Nun aber führt Suidas ausdrücklich an, daß er Indifferentismus behauptet habe, ohne zu beſtimmen, worin oder in wie ferne. Wenn man dieſe Auſſage mit den oben angeführten Sätzen aus Diogenes vergleicht, ſo wird man kaum anſtehen können, es von dem moraliſchen Indifferentismus zu verſtehen, welches ſo viel iſt, als gänzliche Leugnung der moraliſchen Geſetzgebung Nun laſſen ſich auch noch die übrigen Widerſprüche vereinigen.

Der Unterſchied zwiſchen gerechten und ungerechten, erlaubten und unerlaubten Handlungen beruhet nur auf Meinungen oder poſitiven Anordnungen, welche den Zweck haben, unkluge Menſchen im Zaume zu halten. Der Staat hat nehmlich zur allgemeinen Sicherheit gewiſſe Handlungen verboten, und Strafe auf ihre Begehung geſetzt. Die Klugheit erfodert, dieſe poſitiven Geſetze, der unangenehmen Folgen wegen zu beobachten und ſich als einen äuſſerlich rechtlichen Mann zu betragen. Dieſe Gerechtigkeit

keit oder die Beobachtung der poſitiven Geſetze iſt eine Art der Klugheit, weil man durch ſie unangenehme Folgen vermeidet, und in ſo weit ein Gut [40]). Der kluge Mann hält ſich doch nur ſo lange an dieſe Geſetze gebunden, als er nicht ſicher vor den Strafen iſt: er kann ſich aber in ſolchen Lagen befinden, wo er ſie ohne Gefahr übertreten kann.

Mit dieſen unmoraliſchen Sätzen ſtimmt denn auch das folgende zuſammen. Freundſchaft iſt ein Unding. Denn ſie kann weder unter klugen noch unklugen Menſchen beſtehen. Die letzten wiſſen keinen Gebrauch von derſelben zu machen, der Nichtgebrauch hebt aber die Sache ſelbſt auf. Die Klugen können aber der Freundſchaft entbehren. — Der angeſehene Mann handelt vernünftig, wenn er für das Vaterland ſein Leben nicht hingiebt; denn warum ſollte er zum Beſten der Thoren ſeinen Verſtand verleugnen? Sein Vaterland iſt die Welt [41]). Schöne Knaben und Weiber haben keine andere Beſtimmung als die Befriedigung der ſinnlichen Luſt eines Andern, und es iſt erlaubt ſie zu dieſer Abſicht zu gebrauchen [42]).

III. Theodorus und ſeine Schüler Evhemerus und Bion Boriſthenites ſind bekannt als Got-

40) Einen ähnlichen Gedanken führt Diog. Laert. II. §. 93. als allgemeine Behauptung der Cyrenaiker an, was er aber wohl nicht iſt, ob er gleich in den Grundſätzen liegt. μηδεν δε ειναι φυσει δικαιον η καλον η αισχρον, αλλα νομω και εθει. ὁ μεν τοι σπεδαιος εδεν τετων πραξει δια τας επιπεμενας ζημιας και δοξας.

41) Diog. Laert. II. §. 98.

42) Diogenes Laert. II. §. 99. 100. Aehnliche laxe Grundſätze hatte Bion. Diogenes IV. §. 49.

Gottesleugner [43]). Ungeachtet ſie hauptſächlich wohl nur die Volksgötter beſtritten, und zeigten, daß ſie nichts als Menſchen geweſen, welche die abergläubiſche Verehrung gegen das Alterthum vergötterte, ſo iſt doch nach andern Grundſätzen kaum zu erwarten, daß ſie, bei denen der Sinn für Moralität durch Vernünfteleien ſo ganz unterdrückt worden war, noch einiges Intereſſe für reinere Religionsideen behalten hätten. Denn was für ein Intereſſe das Daſeyn einer Gottheit zu glauben, läßt ſich bei Menſchen nur vermuthen, die keinen andern Zweck des Lebens kennen, als bloß den angenehmen Genuß der Gegenwart, und die, erfüllt von Egoismus, jeden edlern Zug des Menſchen zu vertilgen ſuchten. Ungeachtet daher in Ermangelung der Schriften dieſer Männer (denn nur einige Fragmente vom Evhemerus haben ſich erhalten) und bei der Unzuverläſſigkeit der Urtheile der Alten die Sache nicht mit hiſtoriſcher Gewißheit entſchieden werden kann, ſo ſind doch die wahrſcheinlichen Gründe für den Atheismus dieſer Männer überwiegend. Denn erſtlich ſtimmen die meiſten hiſtoriſchen Zeugniſſe der älteſten Schriftſteller dahin, daß ſie den Glauben an eine Gottheit überhaupt beſtritten haben [44]). Zweitens die Kirchenväter ſind es hauptſäch-

43) Diogenes Laert. II. §. 97. Plutarch. de phyſ. decret. Philoſoph. I. c. 7. Cicero de Nat. Deor. I. c. 1. 44. Sextus adverſ. Phyſic. IX. §. 51.

44) Diogenes Laert. II. §. 97. ην δε ὁ Θεοδωρος πανταπασιν αναιρων τους περι θεων δοξας. και αυτα περιστυχομεν βιβλιω επιγεγραμμενω περι θεων ως συκαταφρονητω, εξ ὁ φασιν Επικερον τα πλεισα λαβοντα ειπειν. Die Hauptſtelle iſt aber Plutarchus adverſus Stoicos. Tom. II. S. 1075, woraus man ſiehet, daß Theodor zum wenigſten darum das Daſeyn einer Gottheit leugnete, weil

er

ſächlich, welche von ihnen günſtiger urtheilen, und behaupten, daß ihre Angriffe nur gegen die Volksgötter gerichtet waren. Allein die Quelle und die Tendenz dieſer gelindern Beurtheilung iſt zu ſichtbar, als daß man darauf ſehr fuſſen könnte. Es iſt nicht ſowohl Gutmüthigkeit, die ihren Herzen Ehre macht, wie ein neuerer Schriftſteller urtheilte, als Partheylichkeit und Einſeitigkeit, was ſie zu dieſem Urtheil verleitete [45]). Wir halten uns übrigens nicht dabei auf, da die Gründe, womit ſie den religiöſen Glauben beſtritten, die des Theodorus und die hiſtoriſchen des Euhemerus ausgenommen, nicht bekannt ſind.

Hegeſias.

Man ſiehet in den wenigen Bruchſtücken von Hegeſias Behauptungen, bald Uebereinſtimmung mit Theodorus Grundſätzen, bald die Spuren des eignen Denkens. Daß der einzige Zweck des Menſchen das Vergnügen ſey, nahm er mit den übrigen Cyrenaikern an, und folgerte daraus richtig, daß die einzige Triebfeder aller Handlungen Eigen-

er ſich unter Gott, ein ewiges, unvergängliches Weſen dachte, dieſes aber für unmöglich hielt; οι γ' εν αθεοι προσαγορευθεντες ἀτοι Θεοδωροι και Διαγοραι και Ἱππωνες εκ ετελμησαν ειπειν το θειον, ὁτι φθαρτον εστιν· αλλ' εκ επιξευσαν, ὡς εστι τι αφθαρτον· τα μεν αφθαρτα την υπαρξιν μη απολειποντες, τα θεα δε την ὑπολημψιν φυλαττοντες.

45) Clemens Alexandrin. Protreptico. conferat. Petr. Petit Miscellan. Obſerv. I. c. 2. Nicht ſo günſtig urtheilen Minucius Felix Octav. c. 8. Lactantius I. c. 12. und mehrern.

Eigennutz iſt; daß Wohlwollen, Freundſchaft und Wohlthätigkeit keinen Werth an ſich haben, und nur erſt für den etwas werden, der Vortheile davon hat [46]). Auch gehört ohne Zweifel die Behauptung hieher, daß nichts von Natur angenehm oder unangenehm ſey. Denn dies iſt nur eine Beſchaffenheit der Empfindungen, welche nicht auf natürliche Eigenſchaften der Dinge, ſondern meiſtentheils auf Seltenheit, Bekanntſchaft oder Unbekanntſchaft, auf Eckel und Ueberdruß beruhen. Denn die Sinne geben nichts Zuverläſſiges von den Dingen zu erkennen, und Wahrſcheinlichkeit iſt die einzige Richtſchnur, nach der man handeln kann [47]). Auch trägt Armuth oder Reichthum, Sclaverei oder Freiheit, Unadel oder Adel, Schande oder Ruhm nichts zur Luſt oder Unluſt bei. Der Reiche hat als Reicher kein feineres Gefühl von Wolluſt als der Arme [48]).

Aber darin wich Hegeſias von den übrigen Cyrenaikern ab, daß er die Erreichung des höchſten Guts, wenn man es bloß in einen durchgängig angenehmen Zuſtand ſetzt, für unmöglich hielt; denn der Kör-

46) Diogenes Laert. II. §. 93. οἱ δε Ἡγησιακοι λεγομενοι σκοπὸν μεν εἰχον τὸν αὐτὸν, ἡδονην καὶ πονον. μητε δε χαριν τι εἰναι μητε φιλιαν, μητε εὐεργεσιαν· διὰ το μη δι' αὐτα ταυτα αἱρεισθαι ἡμας αὐτα, ἀλλα διὰ τὰς χρειας αὐτους, ὠν ἀπορτων μηδ' ἐκεινα ὑπαρχειν.

47) Diogenes Laert. II. §. 94. Φυσει τε κακὸν ἡδυ η ἀηδες ὑπελαμβανον. διὰ δε σπανιν η ξενισμον η πονον, τὰς μεν ἡδεσθαι, τὰς δ' ἀηδως ἐχειν. §. 95. ἀνῃρει δε καὶ τὰς αἰσθησεις ἐκ ἀκριβὲς τὴν ἐπιγνωσιν, τῶν τ' εὐλογως φαινομενων (oder nach Caſaubons Verbeſſerung τὸ τ' εὐλογως φαινομενον) παντα πρατειν.

Körper ſey vielen Krankheiten und andern Zufällen unterworfen, wobei das Gemüth zugleich mit leide, und im Beſitz der Glückſeligkeit geſtört werde. Die meiſten Wünſche und Hofnungen der Menſchen werden von dem Zufalle vereitelt. So viel auch der kluge Mann zu ſeiner eignen Glückſeligkeit beiträgt, ſo iſt doch das alles nichts in Vergleichung mit dem, was er ſich vorſtellt und erwartet [49]). Dieſe Bemerkungen ſind ſo richtige Folgerungen aus dem Eudämonismus, wenn er ganz rein und ohne alle Nebenrückſichten entwickelt wird, daß man ſich wundern müßte, daß ſie nicht allen Vertheidigern deſſelben eingeleuchtet haben, wenn dieſes Phänomen nicht durch die ſo gewöhnliche Inconſequenz der Menſchen erklärbar würde. Sie konnten um ſo weniger dem Hegeſias entgehen, wenn er über die Möglichkeit und Erreichbarkeit des letzten Naturzwecks der Menſchen, der Glückſeligkeit nachdachte, je weniger ſein Geiſt durch die Ausſicht auf ein künftiges Leben zur Inconſequenz verleitet war, und je mehr er durch den Egoismus den Menſchen zu einem beſchränkten und abhängigen Weſen gemacht hatte. Aber anſtatt daß dieſe Bemerkung den Hegeſias auf den Gedanken hätte führen müſſen, daß man ſich in der Beſtimmung des letzten Zwecks geirrt haben könne, gerieth er vielmehr darauf, die Natur anzuklagen, daß ſie dem Menſchen mit der einen Hand entziehe, was ſie ihm mit der andern angeboten habe. Das menſchliche Leben, ſagte er, iſt ein bloſſer Traum. Die Glückſeligkeit iſt ein Unding, das in der Wirklichkeit nicht anzutreffen iſt. Der Tod

48) Diogenes Laert. II. §. 94.

49) Diogenes Laert. II. §. 94. την ευδαιμονιαν ὁλως αδυνατον ειναι· το μεν γαρ σωμα πολλων αναπεπλησθαι παθηματων, την δε ψυχην συμπαθειν τω σωματι και ταραττεσθαι. την τε τυχην πολλα των κατ' ελπιδα κωλυειν.

Tod iſt dem Leben vorzuziehen [50]). Nur für den Thoren hat das Leben noch einigen Werth; für den Weiſen iſt es etwas ſehr Gleichgültiges [51]). Denn der Weiſe iſt glücklicher in der Vermeidung des Böſen als in der Wahl und Erreichung des Guten. Er muß ſich daher mehr darauf beſchränken, ohne Mißvergnügen und Beſchwerde als mit Vergnügen zu leben; dieſes kann er nur dadurch erreichen, daß er in Anſehung der Urſachen des Vergnügens gleichgültig denkt [52]). Durch das Letzte nähert ſich Hegeſias dem Epicurismus, er verbindet aber damit die Indifferenz in Rückſicht auf die Urſachen des Vergnügens.

Anniceris.

Die Verbeſſerung, welche Anniceris mit dem Cyrenaiſchen Syſtem vornahm, hat nicht viel zu bedeuten. Nicht den Grundirrthum deſſelben entdeckte er, ſondern ſetzte nur dem Egoismus, welcher unzertrennlich mit dem Eudämonismus verbunden iſt, mehr als gutmüthiger als

50) Diog. Laert. II. §. 94. ὡςε διὰ ταυτα ανυπαρκτον την ευδαιμονιαν ειναι, την τε ζωην. και τον θανατον αἱρετον.

51) Diog. Laert. II. §. 95. καὶ τῳ μεν ἀφρονι το ζῆν λυσιτελες ειναι· τῳ δε Φρονιμῳ, ἀδιαφορον.

52) Diogenes Laert. II. §. 95. τον τε σοφον μη ἐτω πλεονασειν τῃ των ἀγαθων αἱρεσει, ὡς ἐν τῃ των κακων Φυγῃ, τελος τιθεμενον το μη επιπονως ζῆν μηδε λυπηρως. ὁ δὴ περιγινεσθαι τους ἀδιαφορησασι περι τα ποιητικα της ἡδονης.

conſequenter Philoſoph mehrere Grenzen, als Hegeſias und Theodor. Er wollte nicht, daß Freundſchaft, Wohlwollen und Patriotismus zernichtet würden, ſondern ſuchte dieſe mit der Glückſeligkeitslehre wieder zu vereinigen. Vergnügen blieb auch hier noch immer der Hauptzweck und die letzte Triebfeder alles Handelns. Der Weiſe, ſagte er, würde, auch wenn er beſchwerliche Arbeiten, z. B. für ſein Vaterland übernähme, durch den Genuß eines kleinen Vergnügens ſeine Glückſeligkeit behaupten; er werde die Freundſchaft auch dann noch ſchätzen, wenn ſie ihm auch keinen Vortheil mehr bringe, bloß wegen der Empfindung des Wohlwollens, die zu ſeinem Vergnügen gereiche; er werde um deswillen auch für ſeinen Freund willig manches Unangenehme dulden [53].

Durch alle dieſe Veränderungen, welche wir bisher in der Ordnung, wie ſie nach wahrſcheinlichen Gründen auf einander gefolgt ſeyn mögen, angegeben haben, näherte ſich das Cyrenaiſche Syſtem endlich dem Epicuräiſchen, dem es zuletzt völlig Platz machte. Dieſes letzte war in der That von der Beſchaffenheit, daß es mehr Anhänger anlocken mußte. Es ſchmeichelte nicht weniger den Sinnen, als das Cyrenaiſche; und ſchien mehr in Einverſtändniß der Vernunft zu ſeyn, es verſprach mehr Einſicht in die Natur der Dinge. Alles dieſes gereichte ihm zur Empfehlung bei der großen Menge. Daher hörte die Cyrenaiſche Sekte bald auf [54]. Auch noch eine andere Urſache trug ebenfalls bei, um ſie in Vergeſſenheit zu bringen. Wir haben geſehen, wie die letzten Cyrenaiker gleich dem Pyrrho gegen die Erkennbarkeit der Dinge zu disputiren anfingen. Die

53) Diogenes Laert. II. §. 96. οἱ δ' Ανικεριοι τα μεν αλλα κατα ταυτα τετοις. απελιπον δε και φιλιαν εν βιῳ καὶ χαριν καὶ προς γονεας τιμην, καὶ ὑπερ πατριδος τι πραξειν ὀφθεν δια ταυτα καν οχλησεις αναδεξηται ὁ σοφος, κδεν ἠττον ευδαιμονησει, καν ολιγα ἡδεα περιγενηται αυτῳ §. 97.

Die academiſche Schule hatte ſeit dem Arceſilas eben dieſes zu ihrem Hauptzwecke gemacht, und der Scharfſinn, mit welchem ſie dies ins Werk ſetzte, der Ruhm, den ſie dadurch erlangte, verdunkelte alle andere Sekten.

Vierter Abſchnitt.

Philoſopheme der Megariker.

Bei dem erſten Anblick fällt uns ein groſſer Contraſt zwiſchen den Cynikern und Cyrenaikern und zwiſchen den ſogenannten Megariſchen Philoſophen, zu welchen wir jetzt fortgehen, in die Augen. Jene beſchäftigten ſich bloß mit der menſchlichen Glückſeligkeit und den Mitteln derſelben, was dazumal den Inhalt der Ethik ausmachte; innerhalb dieſer war der Kreis ihres Wiſſens beſchränkt, und auſſer dieſem durchſtreiften ſie ſelten die angrenzenden Provinzen. Die Megariker hingegen intereſſirten ſich mehr für die Dialektik, die Wiſſenſchaft des Denkens, und fanden ein Wohlgefallen an Sophiſtereien und Trugſchlüſſen. Auſſer einigen ſpeculativen Unterſuchungen, finden wir nicht, daß ſie ſich mit der Phyſiologie und Ethik beſchäftiget hätten, zum wenigſten gründete ſich darauf ihr Ruhm nicht, wenn gleich unter ihnen einige waren, welche durch ihren Charakter und ihre

54) Cicero Academ. Quaeſt. IV. c. 42. quorum princeps Ariſtippus, qui Socratem audierat, unde Cyrenaici; poſt Epicurus, cuius eſt diſciplina nunc notior. Officior. III. c. 33. quibus (Cyrenaicis) obſoletis, floret Epicurus, eiusdem fere adiutor auctorque ſententiae.

Es iſt kaum zu denken, daß ein Mann, der gegen Ariſtoteles ſchrieb, nichts weiter ſollte verſtanden haben als die Kunſt, einige Trugſchlüſſe zuſammen zu ſetzen, und wer weiß, ob nicht ſelbſt dieſe die Waffen waren, mit denen er gegen den Schöpfer der Logik zu Felde zog. Zweitens. Plutarch meldet ausdrücklich von Stilpon, daß er die Trugſchlüſſe nur als dialektiſche Kunſtſtücke zur Kurzweil und Unterhaltung gebraucht habe — eine Stelle, die überhaupt uns den Verluſt der Schriften dieſes Mannes nur fühlbarer macht 5). Drittens. Herr Spalding hat durch eine ſcharfſinnige Entwickelung der meiſten Behauptungen der Megariſchen Schule bis zu einem hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit bewieſen, daß ſie einen gemeinſchaftlichen Urſprung und Zuſammenhang in dem Eleatiſchen Syſtem haben. Es wäre alſo ungerecht, dieſe Männer bloß nach einigen dialektiſchen Spielereien zu beurtheilen, da ſie einen feſten Punct hatten, von dem ſie ausgingen, und ihr Geſichtspunct vielleicht auf die Vertheidigung eines Syſtems gerichtet war, welches noch jetzt die Bewunderung der Denker auf ſich ziehet.

Der

κατ αυτα, ατε δε Ευβελιδης, αλλ' ατε Κηφισοδωρος τοιατον τι ετολμησεν ειπειν κατα τα Σταγειριτα, και τοι και συγγραμματα εκδοντες κατα τα ανδρος.

5) Plutarchus adverſus Coloten p. 1119. μετα δε Σωκρατην και Πλατωνα προσμαχεται Στιλπωνι και τα μεν αληθινα δογματα και τας λογας τα ανδρος, δις εαυτον τε κατεκοσμει και πατριδα και Φιλας, και των βασιλεων τας περι αυτον σπεδασαντας, ατε γεγραφε, ατε ὁσον ην Φρονημα τη ψυχη μετα πραοτητος και μετριοπαθειας. ὡν δε παιζων και χρωμενος προς τας σοφιζας λογαριων, πρωβαλε γελωτι αυτοις, ενος μνησθεις, και μηδεν ειπων προς ταυτα, μηδε λυσας την πιθανοτητα, τραγωδιαν επαγει τω Στιλπωνι και τον βιον αναιρεισθαι Φησιν ὑπ' αυτα, λεγοντος ἑτερον ἑτερα μη κατηγορεισθαι,

Der Stifter dieſer Schule Euklides, aus Megara, hatte ſich frühzeitig in die Schriften des Parmenides einſtudiret, und ſich den Geiſt ſeiner Philoſophie zu eigen gemacht, ſo daß die Megariſche Schule als eine Fortſetzung der Eleatiſchen betrachtet werden konnte. Nachher beſuchte er auch Sokrates fleißig, und bildete ſich in ſeinem Umgange. Nach dem Tode des Sokrates gingen einige Freunde des Sokrates, unter andern auch Plato, nach Megara, weil ſie ſich in Athen nicht ſicher glaubten. Sie wurden von dem Euklides freundſchaftlich aufgenommen, und unterhielten ſich mit einander über philoſophiſche Gegenſtände [6]). Nach einer Stelle des Cicero, die aber etwas dunkel iſt, ſcheint Euklides ſeine philoſophiſchen Kenntniſſe durch Plato vermehrt, und mit ſeinen Nachfolgern in vielen Puncten überein gedacht zu haben [7]).

Von ſeinem übrigen Leben, ſo wie ſeiner Nachfolger, wiſſen wir faſt gar nichts; die berühmteſten darunter ſind, Eubulides, Alexinus, Euphantus, Apollonius Cronus, Diodorus Cronus, Stilpo, Dryſon oder Bryſon, Stilpons Sohn, und Ellnomachus, welche beide letzten die Lehrer des Pyrrhon ſollen geweſen ſeyn, wogegen aber chronologiſche Gründe ſtreiten. Alle dieſe Männer lebten zwiſchen der 95 — 120 Olympiade [8]).

6) Diogenes Laert. II. § 106. III. §. 6.

7) Cicero Academ. Quaeſt. IV. c. 42. qui (Herillus) cum Zenonis auditor eſſet, vides quantum ab eo diſſenſerit, et quam non multum a Platone Megarici, quorum fuit nobilis diſciplina. — Poſt Euclides Socratis diſcipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum ſolum eſſe dicebant, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper. Hi quoque multa a Platone.

8) Diog. Laert. II. §. 108. 109. III. 113.

Lebensweisheit eine Stelle neben dem Sokrates verdienen [1]).

Jedoch findet auch wieder eine Aehnlichkeit zwiſchen dieſen Philoſophen ſtatt, daß, ſo wie die Cyniker zum Theil noch mehr aber einige Cyrenaiker, ſo auch die Megariker darauf ausgingen, andere in die Enge zu treiben. Ihre ganze Dialektik ſchien keinen andern Zweck zu haben, als mit andern zu ſtreiten, und ſie durch verfängliche Fragen und Sophiſtereien in Verlegenheit zu ſetzen. Die Lebhaftigkeit des Griechen machte ihn ſchon geneigt zu geſellſchaftlichen Unterhaltungen, und daher wurden auch die meiſten wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen geſprächweiſe abgehandelt. Dieſer Geiſt begünſtigte auch Disputationen und Streitigkeiten. Aber das Disputiren, ohne einen beſtimmten Zweck zu haben, das Streiten ohne die Abſicht einen Gegenſtand dadurch mehr ins Licht zu ſetzen, war doch den Griechen etwas auffallend; daher wurden dieſe Megariſche Philoſophen nicht allein vorzugsweiſe Dialektiker, ſondern auch Eriſtiker genannt, welches Beiwort eben keine lobenswürdige Eigenſchaft ausdrückte [2]). Ja ſelbſt, Timon, der mit ſo wenig Schonung den dogmatiſchen Dünkel an allen Philoſophen, einige Eleatiker ausgenommen, züchtigte, konnte ſo wenig dieſe Streitſucht beſiegen, daß er vielmehr dem Stifter der megariſchen Schu-

1) Diogenes Laertius führt II. §. 108. vom Euclides, und §. 120. vom Stilpo Titel von Schriften, wahrſcheinlich Dialogen an, welche zum Theil moraliſche Gegenſtände ſcheinen gehabt zu haben.

2) Diogenes Laert. II. §. 106. και οι απ' αυτε Μεγαρικοι προσηγορευοντο, ειτ' ερισικοι, υστερον δε διαλεκτικοι. ες ατως ωνομασε πρωτος Διονυσιος ο Καρχηδονιος, δια το προς ερωτησιν και αποκρισιν τας λογες διατιθεσθαι.

Schule zur Laſt legte, ſeinen Schülern eine Art von Streitwuth eingepflanzt zu haben [3]).

Indeſſen waren doch nicht alle Megariker von gleicher Streitſucht erfüllt, noch deswegen verächtliche Männer. Wenn auch einige darin zu weit gingen, ſo bewieſen doch andere durch ihre Unterſuchungen, daß ſie Sinn für Wahrheit hatten, und ihr Scharfſinn lieferte einige nicht zu verachtende Beiträge zur Theorie des Denkens und Erkennens. Wahrſcheinlich würden ſie uns noch achtbarer erſcheinen, wenn wir entweder einige Schriften von ihnen hätten, oder wenn nur ſonſt die Nachrichten von ihnen vollſtändiger und zuſammenhängender wären. Auſſer den Trugſchlüſſen, welche dazumal weit mehr Aufſehen machten, findet man bei den alten Schriftſtellern nur hie und da ein Factum aus ihrem Leben, oder eine Behauptung erwähnt, aus welchen man ſchwerlich dieſe Männer von allen Seiten kennen lernt. Es läßt ſich ſelbſt nicht einmal behaupten, daß ſie ohne allen Zweck di. berüchtigten Trugſchlüſſe ſollten erfunden und mit ihnen ſo großen Unfug getrieben haben. Erſtlich muß uns ſchon das Factum, daß Eubulides der Schüler des Euclides, der die meiſten Sophismen erfand, gegen den Ariſtoteles ſchrieb, einige Bedenklichkeiten gegen die gewöhnliche Meinung einflöſſen [4]).

3) Diog. Laert. II. §. 107. Αλλ' ε μοι τετων Φλειδονων μελει, ηδε γαρ αλλα
Ουδενος' ε Φαιδωνος, ὁτις γε μεν, ηδ' εριδαντεω
Ευκλειδε, Μεγαρευσιν ὁς εμβαλε λυσσαν ερισμε.

4) Diogenes Laert. II. §. 109. ὁ δε Ευβελιδης και προς Αριστοτελην διεφερετο, και πολλα αυτον διαβεβληκε. Athenaeus I. VIII. p. ed. Casaub. οιδα δε ὁτι ταυτα μονος Επικυρος ειρηκεν κατ

Es iſt kaum zu denken, daß ein Mann, der gegen Ariſtoteles ſchrieb, nichts weiter ſollte verſtanden haben als die Kunſt, einige Trugſchlüſſe zuſammen zu ſetzen, und wer weiß, ob nicht ſelbſt dieſe die Waffen waren, mit denen er gegen den Schöpfer der Logik zu Felde zog. Zweitens. Plutarch meldet ausdrücklich von Stilpon, daß er die Trugſchlüſſe nur als dialektiſche Kunſtſtücke zur Kurzweil und Unterhaltung gebraucht habe — eine Stelle, die überhaupt uns den Verluſt der Schriften dieſes Mannes nur fühlbarer macht [5]). Drittens. Herr Spalding hat durch eine ſcharfſinnige Entwickelung der meiſten Behauptungen der Megariſchen Schule bis zu einem hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit bewieſen, daß ſie einen gemeinſchaftlichen Urſprung und Zuſammenhang in dem Eleatiſchen Syſtem haben. Es wäre alſo ungerecht, dieſe Männer bloß nach einigen dialektiſchen Spielereien zu beurtheilen, da ſie einen feſten Punct hatten, von dem ſie ausgingen, und ihr Geſichtspunct vielleicht auf die Vertheidigung eines Syſtems gerichtet war, welches noch jetzt die Bewunderung der Denker auf ſich ziehet.

Der

κατ αυτα, ατε δε Ευβελιδης, αλλ' ατε Κηφισοδωρος τοιουτον τι ετολμησεν ειπειν κατα τε Σταγειριτε, κμ τοι και συγγραμματα εκδοντες κατα τε ανδρος.

5) Plutarchus adverſus Coloten p. 1119. μετα δε Σωκρατην και Πλατωνα προσμαχεται Στιλπωνι και τα μεν αληθινα δογματα και τας λογας τε ανδρος, ὁις εαυτον τε κατεκοσμει και πατριδα και Φιλας, και των βασιλεων τας περι αυτον σπασασαντας, ατε γεγραφε, ατε ὁσον ην Φρονημα τη ψυχη μετα πραοτητος και μετριοπαθειας. ὡν δε παιζων και χρωμενος προς τας σοφιζας λογαριων, προβαλε γελωτι αυτους, ενος μνησθεις, και μηδεν ειπων προς τατο, μηδε λυσας την πιθανοτητα, τραγωδιαν επαγει τω Στιλπωνι και τον βιον ανωρειστον Φησιν ὑπ' αυτα, λεγοντος ἑτερου ἑτερα μη κατηγορεισθαι,

Der Stifter dieſer Schule Euklides, aus Megara, hatte ſich frühzeitig in die Schriften des Parmenides einſtudiret, und ſich den Geiſt ſeiner Philoſophie zu eigen gemacht, ſo daß die Megariſche Schule als eine Fortſetzung der Eleatiſchen betrachtet werden konnte. Nachher beſuchte er auch Sokrates fleißig, und bildete ſich in ſeinem Umgange. Nach dem Tode des Sokrates gingen einige Freunde des Sokrates, unter andern auch Plato, nach Megara, weil ſie ſich in Athen nicht ſicher glaubten. Sie wurden von dem Euklides freundſchaftlich aufgenommen, und unterhielten ſich mit einander über philoſophiſche Gegenſtände [6]). Nach einer Stelle des Cicero, die aber etwas dunkel iſt, ſcheint Euklides ſeine philoſophiſchen Kenntniſſe durch Plato vermehrt, und mit ſeinen Nachfolgern in vielen Puncten übereinſtimmend gedacht zu haben [7]).

Von ſeinem übrigen Leben, ſo wie ſeiner Nachfolger, wiſſen wir faſt gar nichts; die berühmteſten darunter ſind, Eubulides, Alexinus, Euphantus, Apollonius Cronus, Diodorus Cronus, Stilpo, Dryſon oder Bryſon, Stilpons Sohn, und Clinomachus, welche beide letzten die Lehrer des Pyrrhon ſollen geweſen ſeyn, wogegen aber chronologiſche Gründe ſtreiten. Alle dieſe Männer lebten zwiſchen der 95 — 120 Olympiade [8]).

6) Diogenes Laert. II. §. 106. III. §. 6.

7) Cicero Academ. Quaeſt. IV. c. 42. qui (Herillus) cum Zenonis auditor eſſet, vides quantum ab eo diſſenſerit, et quam non multum a Platone Megarici, quorum fuit nobilis diſciplina. — Poſt Euclides Socratis diſcipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum ſolum eſſe dicebant, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper. Hi quoque multa a Platone.

8) Diog. Laert. II. §. 108. 109. III. 112.

Ungeachtet diese Denker kein System von Vernunftwahrheiten aufgestellt haben, so findet man doch bei allen einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct, nehmlich Bestreitung des Empirismus, (nur mit Ausnahme des Stilpo, der auch den Rationalismus bekämpft) und nur dieser Gesichtspunct erlaubt es uns, von einer megarischen Schule zu sprechen. Dieser herrschende Geist der Schule läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Erstlich die Bekanntschaft und Schätzung des Eleatischen Systems, welche sich von dem Stifter auf alle seine Nachfolger scheint fortgepflanzt zu haben. Zweitens kam dazu noch ein Umstand, der, wenn wir uns nicht irren, nicht ohne Einfluß auf die besondere Geistesrichtung der Megariker war. Dieser scheint uns eine besondere Antipathie gegen Aristoteles Philosophie zu seyn. Es ist dieses keine aus der Luft gegriffene Vermuthung, sondern Resultat aus einigen Thatsachen. Wir haben schon oben angeführt, daß Eubulides gegen Aristoteles geschrieben hat. Vom Stilpo führt Diogenes eine Schrift an, welche ebenfalls polemischen Inhalts gewesen zu seyn scheint [9]). Mehrere Philosopheme des Diodorus, mit dem Beinahmen Cronus, waren, wie es scheint, gegen Aristoteles gerichtet, so wie Aristoteles, ohne eben die Megariker zu nennen, zuweilen gegen einige Sätze der Megariker streitet. Selbst die Nachricht, die uns Cicero giebt, daß die Megariker in vielen Stücken mit Plato einverstanden waren, dienet dazu, jene Antipathie wahrscheinlicher und begreiflicher zu finden.

Diese Facta zum Grunde gelegt, scheint es uns wahrscheinlich, daß Euklides mit seinen Nachfolgern, so wie Plato, reines Wissen und Erkennen nur in der reinen Vernunft zu finden glaubte, und die Erfahrungserkenntniß sämtlich für ungewiß und trüglich hielt. Daher konnten sie

9) Diog. Laert. II. §. 120.

ſie nicht mit dem Ariſtoteles zufrieden ſeyn, der urſprünglich allen Stoff der Erkenntniß aus der Erfahrung ableitete. Ariſtoteles war der erſte, der eine Theorie der Schlüſſe aufſtellte, und alles mit Syllogismen bewies. Natürlich mußte dies ſeine Gegner anfeuren, durch gewiſſe Formeln von Schlüſſen oder Fragen ſeine Theorie anzugreifen. Dieſes ſcheint mir zur Erfindung der berüchtigten Sophismen Anlaß gegeben zu haben, wenn ſie gleich auch nebenher zu einem Spiele dienen mußten, welches zur Uebung und Schärfung des Verſtandes abzweckte.

Es iſt übrigens eine Bemerkung, die durch die ganze Geſchichte der Philoſophie beſtätiget wird, daß nichts ſo ſehr Streitigkeiten veranlaßt und zum Kampfe reizt, als die Aufſtellung eines ganzen Syſtems der menſchlichen Erkenntniß. Ein Syſtem, welches auf Demonſtration geſtützt, Anſpruch auf allgemeine Anerkennung macht, müßte entweder das ſeltene Glück haben, alles, was für den menſchlichen Geiſt Wahrheit iſt, in ſich zu vereinigen, und auf die einleuchtendſte Weiſe vorzutragen, oder in einem Zeitpuncte auftreten, wo die Thätigkeit der Vernunft in einen tiefen Schlummer eingewiegt wäre, und alle Leidenſchaften, von denen auch Philoſophen nicht frei ſind, verſtummten, wenn es keinen Widerſpruch finden ſollte. Im Gegentheil findet ein Syſtem deſto mehr Widerſtand, je mehr es Anſprüche erregt, und je mehr es Seiten darbietet, von welchen es angegriffen werden kann. Hierin ſcheint die Urſache zu liegen, daß die Megariker nicht das Platoniſche, ſondern das Ariſtoteliſche (auch vielleicht das Stoiſche wenn es wahr iſt, was Diogenes berichtet, daß Alexinus gegen den Zeno, den Stifter der Stoa, geſchrieben habe) [10]) Syſtem zum Gegenſtande ihrer Angriffe machten. Denn ungeachtet Plato auch ſein Syſtem hatte, ſo trug er dieſes nicht ſo vollſtändig in Schriften

10) Diogenes Laertius II. §. 109. διεφερετο δε μαλιστα προς Ζηνωνα.

ten, als mündlich vor, und in seinen Schriften ist sein Dogmatismus immer durch eine Art von Skepticismus gemildert.

Ungeachtet es uns aber wahrscheinlich dünkt, daß die dialektische Spitzfindigkeiten der Megariker gegen den Aristoteles hauptsächlich gerichtet waren, so können wir sie doch hier schon unabhängig von den Philosophemen des Stagiriten vortragen. Denn die Waffen, mit welchen die Megariker den Stagiriten bestritten, waren meistentheils aus dem Eleatischen Systeme entlehnt, und können in so fern als Folgesätze aus demselben betrachtet werden. Aber man bemerkt bald, daß sich nicht alle genau an das Eleatische System banden, sondern vielmehr nur einige Sätze entlehnten, und auch diese oft veränderten. Zu dem sind die Sätze der Megariker größtentheils nur kurz und unvollständig von den Alten angeführt, daß ihre eigentliche Tendenz im Dunkeln bleibt. Hierzu kommt noch dieses, daß sie wahrscheinlich durch ihre Streitigkeiten einige Untersuchungen zur Sprache brachten, welche von andern, selbst vom Aristoteles gar nicht berührt worden waren. Um dieser Gründe willen kann ihnen füglich diese Stelle angewiesen werden. Wir gehen nun zu den einzelnen Megarikern über.

Euklides.

Alles, was wir von den Philosophemen des Euklides wissen, betrift nur zwei Puncte, seine Behauptung von dem absoluten Guten, und seine Gründe gegen die Schlüsse aus Vergleichungen, wozu noch drittens seine Methode, deren er sich bei Widerlegungen bediente, kommt.

I. Es ist nur ein Gutes (oder Vollkommenes) wenn es auch durch mehrere Worte ausgedrückt, und bald Vernunft, bald Gott genannt

nannt wird, außer ihm iſt nichts; dem Entgegengeſetzten kommt kein Seyn zu [11]). Cicero ſagt: dies ſey ein Satz der Megariker überhaupt geweſen. Sie hätten behauptet: nur das allein iſt gut, was Eins, ſich ſelbſt immer gleich, unveränderlich, und ewig iſt [12]). Der Sinn dieſes Satzes iſt dunkel, und ſelbſt der Scharfſinn eines Bayle konnte ſich darin nicht zu rechte finden. Da es hier aus dem Gedankenſyſtem des Euklides ganz iſolirt daſteht, ſo läßt ſich ſein Inhalt nicht anders als nach Vermuthungen beſtimmen, zu welchen das Factum, daß Euklides die Schriften des Parmenides mit vorzüglichem Intereſſe ſtudirte, von ſelbſt die Hand bietet. Die Behauptung dieſes Philoſophen von einer einzigen Subſtanz, die alle Realität in ſich begreift, die Gott und Welt zugleich iſt, (Man ſehe 1. B. S. 169.) iſt hier ſo deutlich ausgedrückt, daß ſie ſich gar nicht verkennen läßt. Es iſt nur eine kleine Verſchiedenheit in dem Ausdrucke. Parmenides ſagt: Alles Reale iſt Eins; Euklides: Alles Gute iſt Eins. Aber beides kommt auf Eins hinaus, denn das Gute iſt nichts anders als das Vollkommene, und dieſes iſt für die ſpekulative Vernunft, die keinen Zweck zum Grunde legt, nichts anders als das Reale. Da hier das Vollkommne ſchlechthin gedacht wird, ſo iſt der Satz eigentlich dieſer: das ſchlechthin Voll-

11) Diogenes Laert. II. §. 106. ἑνὸς ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.

12) Cicero Academic. Quaeſt. IV. c. 42. a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum ſolum eſſe dicebant, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper.

Vollkommene oder Vollkommenſte iſt nur Eines. Wenn dieſe Vernunftidee hypoſtaſirt wird, ſo geht natürlich der Pantheismus hervor. Denn das reelſte Weſen begreift alle Realitäten in ſich, und auſſer demſelben giebt es keine Realität mehr. Das Gegentheil davon wäre die Abweſenheit aller Realität, ein leerer Begriff, dem kein objectives Seyn zukommen kann.

II. Die Schlüſſe aus Vergleichungen ſind unſtatthaft. Denn man ſchließt entweder von ähnlichen Dingen auf ähnliche, oder von unähnlichen auf unähnliche. In dem erſten Falle muß man die Objekte lieber ſelbſt, als diejenigen betrachten, mit denen ſie in Vergleichung geſetzt werden. In dem letzten Falle iſt jede Vergleichung überflüſſig [13]). Spalding glaubt auch hier Spuren des Eleatiſchen Syſtems zu finden, welches nicht nur alle Wahrheit der Dinge aufhebe, ſondern auch die gewöhnlichen Schlüſſe der Aehnlichkeit verwerfen mußte [14]). So ſcharfſinnig dieſe Bemerkung iſt, ſo kann man ſie doch nur erſt dann ganz gegründet nennen, wenn erwieſen iſt, daß dieſe Folgerung wirklich aus den Grundſätzen des Parmenides nothwendig hervorgehe. Allein dieſen Beweiß vermiſſen wir. Denn Parmenides hob ſo wenig die Erſcheinungswelt auf, daß er vielmehr auch ein Philoſophiren über ſie für möglich hielt. Und da in dieſer die Dinge genommen werden, wie ſie erſcheinen, ſo können auch nicht die analogiſchen Schlüſſe, ſo lange ſie in ihren Grenzen bleiben, verworfen werden. Wenn aber auch nicht gerade die Tendenz und Abſicht dieſer

13) Diogenes Laert. II. §. 107. και τον δια παραβολης λογον ανηρει, λεγων ητοι εξ ομοιων αυτον, η εξ ανομοιων συνιεσθαι. και ει μεν εξ ομοιων, περι αυτα δειν μαλλον, η οις ομοια εστιν, αναστρεφεσθαι· ει δ' εξ ανομοιων, παρελκειν την παραθεσιν.

14) Spalding Commentar. S. 9.

ſer Sätze bekannt iſt, ſo beweiſen ſie doch, daß man ſchon vor dem Ariſtoteles anfing, logiſche Gegenſtände in Unterſuchung zu nehmen. Dieſes erhellet auch aus der Methode, deren ſich Euklides bei Widerlegungen bediente.

III. Euklides griff nehmlich in den Beweiſen nicht die Vorderſätze (λημματα) ſondern die Schlußſätze (επιφοραι) und zwar apogogiſch an, ſo daß er den Gegner mit Folgerungen, die er aus ſeiner Schlußfolge ableitete, in die Enge trieb [15]).

Eubulides und Alexinus.

Eubulides iſt in der Geſchichte der Philoſophen nur allein durch ſeine erfundenen Sophismen berühmt. Ungeachtet dieſe Erfindung zur Charakteriſirung des Zeitalters nicht ganz unerheblich iſt, ſo wäre doch vielleicht mehr zu wünſchen, daß wir etwas Beſtimmtes von dem Inhalte ſeiner Schrift gegen den Ariſtoteles wüßten. Wir würden ihn alsdenn noch von mehreren Seiten genauer kennen, und die Fortſchritte zur Wiſſenſchaft mit größerer Klarheit verfolgen können, als es uns jetzt möglich iſt.

Die dialektiſche Richtung des Verſtandes, welche durch die Sophiſten entſtanden war, dauerte natürlich noch eine Zeitlang fort, auch nachdem die Achtung, in der ſie geſtanden hatten, aufgehört hatte. Denn die Urſachen, welche ſie veranlaßt und begünſtiget hatten, wirkten obgleich noch unter andern Geſtalten fort. Die Anwendung der Dialektik, als Kunſt den Schein von Wahrheit hervorzubringen, hörte zwar nach veränderter Staatsverfaſſung in den meiſten griechiſchen Staaten auf; (Demoſthe-

15) Diogenes Laert. II. §. 107. τας τε αποδειξεσιν ενιζατο κατα λημματα, αλλα κατ' επιφοραν.

moſthenes war vielleicht der letzte, der dieſe Kunſt vom Eubulides lernte [16]; aber der Mangel an feſten Grundſätzen der Wahrheit begünſtigte eben ſo wohl die dialektiſche Kunſt, als die Zweifelſucht, und beide waren das Zeichen, daß das Bedürfniß einer gründlichen Erörterung des Verſtandesvermögens fühlbar worden ſey. Daher bediente man ſich der Trugſchlüſſe auch nicht mehr, um vor einem Haufen verſammleter Zuhörer zu glänzen, wie vordem einige Sophiſten gethan hatten, ſondern die Denker legten ſie einander vor, um ſich im Scharfſinn und Nachdenken zu üben, wobei der Ehrgeiz auch ſeine Rechnung mit fand [17].

Einige unter den Sophismen des Eubulides ſind keine Schlüſſe, ſondern nur Fragen, deren Beantwortung nur deswegen ſchwer war, weil jene auf Schrauben geſtellt waren. Von der Art war z. B. der Sorites. Es giebt Wörter, durch welche eine unbeſtimmte Vielheit gewiſſer Dinge einer Art ausgedrückt wird, z. B. ein Haufe Korn, eine Heerde Schaafe. Die Frage, welche mit dem Wort Sorites bezeichnet wurde, ging nun darauf, eine beſtimmte Zahl anzugeben, welche jener Benennung zukomme, und fing von eins, zwei, drei u. ſ. w. an, welche Zahl zu klein war, bis auf einmal der Fragende zugeben mußte, jetzt ſey es ein Haufen Korn, oder eine Heerde Schaafe. Und daraus wurde dann gefolgert: Eins mache einen Haufen oder Heerde aus. Es iſt ſonderbar, daß dieſe Frage auch die größten Dialektiker, als einen Chryſipp, ſo in Verlegenheit ſetzen konnte, daß ſie ſich nicht zu helfen wußten [18]. Von dieſen und ähnlichen Fragen war eigentlich

16) Diogenes Laert. II. §. 108.

17) Diogenes II. §. 111, 118. Suidas voce Philetas.

18) Diog. Laert. II. §. 192. Cicero Acad. Quaeſt. IV. c. 29.

lich nichts für die Wiſſenſchaft zu erwarten. Einige Trugſchlüſſe hatten aber etwas mehr zu bedeuten, weil ſie auf Unterſuchungen führten, welche in der Folge fruchtbarer für die Logik waren. Hieher gehört zum Beiſpiel der ſogenannte Lügner (Ψευδόμενος), der die Frage enthielt: ob derjenige, der ſagt, er lüge, lüge oder nicht. Man mochte darauf Ja oder Nein antworten, ſo wurde man durch folgenden hypothetiſchen Schluß widerlegt: Wenn du ſagſt, du lügſt und ſagſt die Wahrheit, ſo lügſt du; Nun aber ſagſt du, du lügſt, und ſagſt die Wahrheit, alſo lügſt du. Man ſchloß daraus, daß auch derjenige, der die Wahrheit ſagt, lügt, und daß derjenige, der da lügt, nicht lügt, alſo die Wahrheit ſage, und brauchte dieſen Schluß, um jeden hypothetiſchen Schluß verdächtig zu machen[19]). Ariſtoteles hielt dieſe Amphibolie für unauflöslich, und mehrere ſpätere Philoſophen ſchrieben eigne Abhandlungen darüber. Uns kommt dieſes freilich paradox vor; aber in jenen Zeiten konnte man ſich weniger helfen, weil man die Form und die Materie der Schlüſſe nicht ſcharf genug unterſchied. Das Bedürfniß, eine Regel zu finden, aus welcher die Wahrheit oder Falſchheit der hypothetiſchen Schlüſſe beurtheilet werden konnte, leuchtete daraus ſo dringend ein, daß bald nach Eubulides zwei Megariker, Diodorus Kronus und Philon ſich mit dieſer Unterſuchung be-

19) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 29. 30. Si dicis te mentiri, verumque dicis, mentiris: dicis autem te mentiri, verumque dicis; mentiris igitur. — Haec ſcilicet inexplicabilia eſſe dicitis; quod eſt odioſius, quam illa, quae nos incomprehenſa et non percepta dicimus. Ariſtoteles Ethicor. ad. Nicomach. VII. c. 2. Diogenes Laert. VII. §. 196. Seneca Epiſtola 45.

beſchäftigten, welche hernach die Stoiker weiter fortſetzten.

Diodorus und Philon.

Unter den Megarikern zeichneten ſich als Dialektiker vorzüglich Diodorus, Philon und Stilpo aus. Die erſten hießen wegen ihres dialektiſchen Scharfſinnes vorzugsweiſe Dialektiker [20]). Zum wenigſten können wir von den Forſchungen dieſer Männer einige Rechenſchaft geben, da wir von dem Klinomachus nichts weiter wiſſen, als, daß er zuerſt von den Sätzen und Prädicaten geſchrieben hat [21]). Diodorus, der den Spottnamen Kronos erhielt, weil er ein Sophisma nicht ſogleich hatte auflöſen können, ſcheint auf beides, auf Beſtreitung des Dogmatismus und Unterſuchung der Regeln des Denkens, ſeine Aufmerkſamkeit gerichtet zu haben. Man ſiehet daraus, daß dieſe Männer nicht bloße Sophiſten waren, welche durch die Trugſchlüſſe ſich einen Namen zu machen ſuchten, ſondern daß ſie wirklich Sinn für wiſſenſchaftliche Unterſuchungen hatten Und es iſt ihnen nicht zu verdenken, daß ſie eben deswegen, weil ſie mit ſo vielen Spekulationen nicht zufrieden ſeyn konnten, durch

20) Diogenes Laert. II. §. 111. 112. Sextus Empiricus adverſus Grammatic. §. 309. nennt ihn Diodor διαλεκτικωτατος. Plutarchus adverſus Coloten Tom. II. pag. 1119. Cicero de Fato. c. 5.

21) Diogenes Laert. II. §. 112. Κλεινομαχος τε ὁ Θουριος, ὁς πρωτος περι αξιωματων και κατηγορηματων και των τοιουτων συνεγραψε.

durch ihre Einwürfe den Mangel an Evidenz aufzudecken ſuchten, der alle gerühmte Einſicht in das Weſen der Dinge ungewiß machte. Uebrigens ſind es nur einzelne Bemerkungen, die wir von ihnen angemerkt finden, und ob ſie wohl dadurch ihren Forſchungsgeiſt und Scharfſinn beweiſen, ſo verrathen ſie doch wenig von umfaſſenden und ſyſtematiſchen Geiſt. Dieſes iſt wahrſcheinlich daraus zu erklären, daß ihre Neigung zur Skepſis, ihre Beſtreitung einzelner Dogmen, ihren Verſtand mehr als ihre Vernunft cultivirte, und ihrem Geiſt mehr eine Richtung auf das Einzelne als auf ein Ganzes gab

I. Unter den logiſchen Bemerkungen des Diodorus gehört zuerſt hieher die Behauptung: daß es keine zweideutigen Worte gebe. Denn, ſagte er, ein zweideutiges Wort kann ſeiner Natur nach nur ein ſolches ſeyn, welches ſo beſchaffen iſt, daß, wer es ſpricht, zugleich zwei oder mehrere Gegenſtände dadurch ausdrückt, dieſes iſt aber unmöglich. Denn wer ein Wort ſagt, verbindet damit nur eine Bedeutung, und wer ſich derſelben bewußt iſt, kann nicht zugleich mehrere ausdrücken wollen. Aber möglich iſt es, daß der Zuhörende ein Wort in einer andern Bedeutung nimmt, als der Sprechende. Das iſt aber mehr Mangel der Deutlichkeit als Zweideutigkeit [22]).

II. Mehr Verdienſt hat ſeine Unterſuchung über die Wahrheit und Falſchheit der hypothetiſchen Sätze, weil er

22) Gellius Noct. Attic. XI. c. 12. Nullum inquit verbum eſt ambiguum: nec quisquam ambiguum dicit aut ſenſit, nec aliud dici videri debet, quam quod ſe dicere ſentit is, qui dicit, at quum ego, inquit, aliud ſenſi, tu aliud accepiſti; obſcure magis dictum, quam ambigue videri debet. Ambigui enim verbi natura illa eſſe debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret; nemo autem duo vel plura dicit, qui ſe ſentit unum dicere.

der erste gewesen zu seyn scheint, der diesen Punkt in Erwägung zog, wenn nicht Philo, der ein Zeitgenosse war, ihm die Veranlassung dazu gegeben hat [23]). Philo bestimmte drei Fälle, in denen diese Sätze wahr sind, wenn nehmlich beide Sätze wahr oder falsch, und drittens, wenn der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr ist. Ein Beispiel von dem ersten ist: Wenn es Tag ist, so ist es helle; von dem zweiten: wenn die Erde fliegt, so hat sie Flügel; von dem dritten: wenn die Erde fliegt, so existiret die Erde. Falsch ist aber der Satz, wenn der Vordersatz wahr, und aus demselben ein falscher Nachsatz abgeleitet wird, z. B. wenn es Tag ist, so ist es Nacht. Man siehet, daß Philo auf dem rechten Wege war; er suchte bloß eine Regel für die logische Wahrheit bedingter Sätze, welche er mit Recht in die Abhängigkeit des zweiten von dem ersten Satze setzte. Weil er aber diese Regel durch Induction zu erhalten suchte, so drückte er sie nicht in ihrer Allgemeinheit aus, und, was alsdann überflüssig ist, nahm noch auf die Wahrheit oder Falschheit des Vorder- und Nachsatzes Rücksicht [24]). Diodor hingegen war mit dieser Bestimmung nicht zufrieden; er behauptete, ein hypothetischer Satz sey nur alsdann wahr, wenn der von dem Vordersatze abhängige nie falsch sey oder werde. Der Satz: wenn es Tag ist, so rede ich, müßte nach Philos Regel wahr seyn; allein es kann sich zutragen, daß ich nicht rede, sondern schweige; und

23) Es ist kein Wunder, daß dieser Philo mit dem Stoiker (wie von Fabricius zum Sextus S. 91.) und andern ist verwechselt worden, da man so wenige Nachrichten von ihm hat.

24) Sextus Empiricus adversus Logic. II. §. 113. 114.

und dann iſt der Satz nach Diodor falſch. Diodor nahm alſo nicht auf die logiſche, ſondern auf die objective Wahrheit Rückſicht, welche durch keine allgemeine Regel beſtimmt werden kann [25]).

III. Gegen die Bewegung ſtellte Diodorus einige ſcharfſinnige Gründe auf, welche zwar zum Theil aus dem Eleatiſchen Syſtem entlehnt ſind, aber doch von eigenem Nachdenken zeugen. Er wählte wahrſcheinlich dieſe Lehre zum Gegenſtand ſeiner ſkeptiſchen Waffen, weil ihre Erklärung ſo viel Schwierigkeiten enthielt, und die Möglichkeit derſelben gerade der Hauptbegriff war, mit welchem einige dogmatiſche Syſteme ſtehen oder fallen mußten. Er ging, wie es ſcheint, von der Bemerkung aus, daß man wohl zeigen könne, ein Gegenſtand habe ſich bewegt, aber nicht, daß er ſich bewege. Denn das erſte lehrt die Wahrnehmung als Faktum, indem man ein Objekt bald an dieſem, bald an einem andern Orte findet. Das zweite erfodert aber die Einſicht in die Möglichkeit der Bewegung, welche, wenn man wie Diodor mit denen, welche er beſtreitet, den Raum als für ſich beſtehend vorausſetzt, nicht möglich iſt [26]).

25) Sextus Empiricus adverſ. Phyſic. II. §. 115. Διοδωρος δε αληθες ειναι φησι συνημμενον, ὁπερ μητε ενδεχετο, μητε ενδεχεται αρχομενον απ' αληθους, ληγειν επι ψευδος. — ενδεχεται γαρ απ' αληθους ποτε αρξαμενον τι, ἡμερα εξιν, επι ψευδος ληγειν, το εγω διαλεγομαι, ἡσυχασαντος εμου.

26) Sextus Empiricus adverſus Phyſic. II. §. 85. νομιζεται δε και αλλη τις επιβριθης ὑπομνησις εις το μη ειναι κινησιν, ὑπο Διοδωρου του Κρονου, δι' ἡς παριςησιν, ὁτι κινειται μεν ουδε ἑν, κεκινηται δε — κεκινηται δε κατα λογον, το γαρ προτερον εν τῳ δε τῳ τοπῳ θεωρουμενον, τουτο εν ἑτερῳ

des Raums ſelbſt ſich entſchlagen zu können. Ein unendlich theilbarer Raum iſt für den Verſtand zu groß, er findet nirgends einen Stillſtand, eine Grenze, um ein Ganzes zu umfaſſen. Vielleicht machte alſo Diodor den Verſuch, den Begriff von Raum dem Verſtande zu nähern, wenn er der Theilung Grenzen ſetzte. Zwar blieb hier auch noch immer etwas Unendliches und Unerreichbares, nehmlich die unendliche Zahl der einfachen Theile; aber es iſt doch hier immer ein Endliches, bei dem der Verſtand ausruhen kann.

Wir müſſen aber geſtehen, daß uns dieſe Vorausſetzung noch manche Bedenklichkeiten gegen ſich zu haben ſcheint. Denn wir leſen ſonſt auch gar nichts von irgend einer Spekulation, oder irgend einem Dogma des Diodorus, welches mit dieſem im Zuſammenhange ſtände, auſſer ſeine Gründe gegen die Bewegung. Es ſcheint uns daher wahrſcheinlicher, daß er die Atomen des Leucips nur als Hypotheſe zum Behuf der letzten annahm. Diodarus ſetzte die Gründe des Zeno gegen die Bewegung weiter fort, und ergänzte ſie gewiſſermaſſen. Ein Grund deſſelben war von der Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Materie hergenommen, welche er dadurch bewies, daß man ſich jeden Körper nur auf zweierlei Art denken könne, entweder ausgedehnt, oder nicht ausgedehnt, und im erſten Falle ins Unendliche theilbar. (Man ſehe 1. Bd. S. 193. 194). Hier war aber noch ein dritter Fall denkbar, daß die Körper aus Theilen, aber endlichen beſtehen. Dieſes hatte Leucipp angenommen, und darauf ein Syſtem der Natur errichtet, welches dem Eleatiſchen entgegen geſetzt war. Diodor hatte alſo genug Veranlaſſung, dieſen dritten Fall zu beleuchten, um zu ſehen, ob nach dieſem die Bewegung begreiflich werde, und vielleicht wurde er um ſo mehr dazu veranlaßt, da eben jetzt Epikur anfing, jenes Atomenſyſtem wieder aufs neue in Umlauf zu bringen.

Die Gründe des Diodorus gegen die Bewegung nun ſind folgende: 1) Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Theil des Raums ſeyn. Nun kann er ſich in dieſem nicht bewegen, denn er erfüllt ihn ganz. Was ſich aber bewegen ſoll, muß in einem größern Raume ſeyn. Aber eben ſo wenig kann er ſich in einem andern Raume bewegen, worin er noch iſt. Die Bewegung iſt alſo unmöglich. Denn ein Körper kann ſich nur entweder in dem Raume, den er erfüllt, oder in einem andern, wo er nicht iſt, bewegen. Das erſte iſt unmöglich; denn wenn er einen Raum erfüllt, ſo ruhet er; und das zweite iſt nicht gedenkbar [28]). 2) Die Bewegung eines Körpers enthält überhaupt einen Widerſpruch. Denn der bewegende Körper muß in einem Raume ſeyn; in einem Raume ſeyn, heißt aber ſo viel, als ruhen, ſich nicht bewegen. Was ſich alſo beweget, beweget ſich nicht [29]). 3) Es laſſen ſich zwei Arten von Bewegung denken; eine, wo alle einfachen Theile eines Körpers in Bewegung ſind, totale Bewegung (κινησις κατ' ειλικρινειαν); die zweite, wo mehrere Theile des Körpers ſich bewegen, wenige ruhen, partielle Bewegung (κινησις κατ' επικρατειαν). Die partielle Bewegung muß vor der totalen vorausgehen; denn damit alle Theile in Bewegung kommen, müſſen erſt einige,

28) Sextus Empiricus adverſus Phyſicos II. §. 86. 87. ει κινειται τι, ητοι εν ω εϛι τοπω κινειται, η εν ω μη εϛι· ατελδειϛεν ω εϛι, μενει γαρ εν αυτω· ατε εν ω μη εϛιν· α γαρ εϛιν εν αυτω. και αρα κινειται τι. Pyrrhonior. Hypoty p. II. §. 242.

29) Sextus Empiricus adverſus Phyſicos. II. §. 112. το κινουμενον εν τοπω εϛι· το τε εν τοπω ον, α κινειται· το αρα κινουμενον α κινειται.

ge, dann mehrere u. ſ. f. bewegt werden, und die totale iſt eine Steigerung der partiellen. Wenn nun gezeigt werden kann, daß die partielle Bewegung nicht möglich iſt, ſo iſt die Unmöglichkeit der Bewegung überhaupt gezeigt; denn ohne jene kann dieſe nicht ſeyn. Jenes läßt ſich aber zeigen. Man ſetze nehmlich einen Körper, der aus drei einfachen Theilen beſtehet, von welchen zwei in Bewegung, einer in Ruhe iſt. Wird nun noch ein vierter ruhender Theil hinzugeſetzt, ſo wird ſich dennoch der Körper bewegen, wenn er gleich nun zwei ruhende und zwei bewegende Theile enthält. Denn der eine Theil, der hinzugeſetzt iſt, wird von den dreien, mit denen er ſich bewegt, überwogen. Eben das iſt der Fall, wenn noch ein fünfter, ſechſter u. ſ. w. ruhender Theil hinzugeſetzt wird. Diodor ging bis zu dem 10000ſten Theil fort, und ſchloß daraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung. Denn es ſey ungereimt zu ſagen, ein Körper ſey der größeren Zahl ſeiner Theile nach in Bewegung, in welchem doch nur zwei Theile in Bewegung und 9998 in Ruhe wären — [30]). Sextus erinnert dagegen, daß dieſes ganze Raiſonnement ein Sophisma iſt, welches mehr blendet, als beweiſet; denn ſobald als zu den drei Theilen ein vierter ruhender hinzugethan wird, findet keine partielle Bewegung mehr ſtatt, und das ganze Raiſonnement beweiſet daher nicht, was es beweiſen ſoll [31]).

30) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 113. ſeq.

31) Spalding Commentar. S. 11. 12. legt Diodor auch das Raiſonnement gegen die Bewegung bei, welches Sextus I. c. §. 119. ſeq. anführt. Da aber Sextus §. 112. ſagt: es gebe noch andere Gründe des Diodorus, die aber nicht ſo viel Gewicht, wiewohl mehr Sophiſterei enthielten, und er wolle ſie anführen, um

So wenig alſo dieſer letzte Grund beweiſet, ſo unwiderleglich iſt der erſte, wenn man ſich in den Geſichtspunkt ſtellt, daß von der Bewegung nicht als Erſcheinung die Rede und der Raum etwas auſſer uns beſtehendes iſt. Diodor hatte inſofern allerdings Recht, die Bewegung für etwas Unmögliches zu halten, indem ſich der Verſtand umſonſt bemühet, ſich denſelben begreiflich zu machen. Gleichwohl konnte er nicht das Factum leugnen, daß in der Erfahrung Bewegung angetroffen werde, inſofern ein Körper bald in dieſem bald in einem andern Raume wahrgenommen wird. Wenn man unter der Bewegung den Uebergang von einem Orte zum andern verſtehet, welches der gewöhnliche Begriff der griechiſchen Philoſophen iſt, und den Raum als aus einfachen Theilen beſtehend denket, ſo konnte Diodor mit Recht ſagen: ich erkenne wohl, daß ſich etwas bewegt hat, aber nicht, daß es ſich bewegt. Denn die Wahrnehmung lehrt mich nicht, daß und wie ein Körper von einem Orte zum andern übergehe, ſondern nur, daß der Uebergang geſchehen iſt. Und ſo läßt ſich dieſe Behauptung allerdings rechtfertigen. Allein paradox klang ſie doch immer. Daher ſagte Sextus: es ſey ungereimt zu ſagen, es habe ſich etwas bewegt, wenn ſich nichts bewege [32]). Auch erfuhr ſchon Diodor bei ſeinem Leben Widerſpruch, von wem? wiſſen wir nicht. Man ſagte es ſey ungereimt, eine Bege-

ben-

damit man ſich bei Unterſuchungen vor ihnen in Acht nehmen könne, und nachdem er ſie dargeſtellt, §. 113. hinzuſetzt: ὁθεν τας μεν τοιαυτας επιχειρησεις παρατητεον, εκεινοις δε μαλιστα χρητεον λογοις, ſo glauben wir keinen Grund zu haben, es hieher zu rechnen.

32) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 85. πως γαρ εκ ατοπον, το, μηδενος κινουμενα λεγειν τι κεκινησθω.

heit in der gegenwärtigen Zeit für falſch und in der vergangenen für wahr zu halten. Denn wenn das Vergangene wahr geweſen ſey, ſo muß auch das Gegenwärtige wahr ſeyn; und da das Vergangene die Grenze des Gegenwärtigen ſey, ſo könne jenes nicht ſeyn, wenn dieſes nicht geweſen ſey [33]). Diodor vertheidigte ſich dagegen durch einige Bemerkungen, welche mehr Schein als Gründlichkeit haben. Es giebt Fälle, ſagt er, wo etwas, das man in der gegenwärtigen Zeit ausſagt, falſch, in der vergangenen aber wahr iſt. Man werfe z. B. eine Kugel an die Decke eines Zimmers. Indem ſie geworfen wird, iſt der Satz: die Kugel berührt die Decke, falſch; aber wenn ſie die Decke erreicht hat, ſo hat die Auſſage: die Kugel hat die Decke berührt, Wahrheit [34]).

III. Noch verdient ſeine Reflexion über den Begriff des Möglichen eine Erwähnung, welche mit dem oben angeführten Kriterium der hypothetiſchen Urtheile in Verbindung ſtehet. Er behauptete: nur das allein ſey möglich, was wirklich ſey, oder wirklich geſchehen werde. Nichts geſchehe, was nicht aus Nothwendigkeit geſchehe, und was geſchehen könne, ſey entweder ſchon wirklich oder werde wirklich werden. So wie bei dem, was geſchehen iſt, das Wahre nicht zum Falſchen werden kann, ſo iſt es auch unmöglich,

33) Sextus Empir. advſ. Phyſic. II. §. 90. 91. και δη εντοι μεν αδυνατον ειναι φασι, των συντελεστικων αληθων οντων, ψευδη τα παρατατικα τετων· αλλ' αληθη καθεσαναι.

34) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 97. ſeq. δοκει δε Διοδωρος προς την πρωτην (εννοιαν) ευθυς ὑπεντηκεναι, διδασκων ὁτι ενδεχεται των συντελεστικων αληθων οντων, τα τετων παρατατικα ψευδη τυγχανειν.

lich, daß dieſes bei dem künftigen geſchehe. Was geſchehen iſt, kann nicht zum Ungeſchehenen gemacht werden. Hier iſt die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit ſo einleuchtend, daß ſie niemand leugnen kann. Aber bei einigen künftigen Begebenheiten fällt ſie nicht ſo in die Augen, und daher ſcheint ſie gar nicht vorhanden zu ſeyn. Wenn ein Menſch an einer tödtlichen Krankheit darnieder liegt, ſo iſt die Auſſage wahr: dieſer wird an dieſer Krankheit ſterben; dieſe Nothwendigkeit aber findet auch bei dem ſtatt, der eine weniger heftige Krankheit hat, wenn nur die Auſſage, er wird ſterben, wahr iſt [35]). Auch in dieſem Punkte war Diodor und Philo uneinig. Der letzte ſagte: möglich iſt das, wozu ein Subject Fähigkeit hat, wenn es auch, wegen äuſſerer Hinderniſſe, nicht geſchiehet. Ariſtoteles ſcheint auf dieſe Streitigkeit, welche in der Folge noch mit mehr Hitze geführt wurde, ſchon Rückſicht genommen zu haben. Er bleibt aber bei dem logiſchen Begriff des Möglichen ſtehen, ſo wie Diodor und Philo den Begriff der realen Möglichkeit, doch nicht zureichend, zu beſtimmen ſuchten [36]). Diodor verwechſelt Mög-

35) Cicero de Fato c. 7. 9. Placet igitur Diodoro, id ſolum fieri poſſe, quod aut verum ſit, aut verum futurum ſit. Qui locus attingit hanc quaeſtionem; nihil fieri, quod non neceſſe fuerit; et quicquid fieri poſſit, id aut eſſe iam, aut futurum eſſe: nec magis immutari ex veris in falſa ea poſſe, quae futura ſunt, quam ea, quae facta ſunt; ſed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparent, (appareat nach Bremi) ne ineſſe quidem videri.

36) Alexander Aphrodiſienſ. natural. quaeſt. I. c. 14. Ariſtoteles de interpretat. c. 9.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Das Wirkliche iſt freilich auch möglich; aber das Mögliche iſt darum doch nicht das Wirkliche. — Wahrſcheinlich gehört dem Diodor auch die Behauptung zu, die Ariſtoteles anführt: nur dann könne eine Kraft wirken, wenn ſie wirke; nur dann könne z. B. einer ein Haus bauen, wenn er wirklich eins baue; denn ſie hängt mit jener zuſammmen [37]).

Stilpo.

Unter allen Megarikern zeichnete ſich Stilpo auf eine hervorſtechende Weiſe aus, nicht allein durch ſeinen Scharfſinn, ſondern auch durch ſeinen Charakter, der mit ſelbſtſtändiger Kraft die fehlerhaften Neigungen ſeiner Vernunft unterwarf, und in jeder Lage als ein freies Weſen, das ſich ſelbſt das Geſetz ſeines Handelns vorſchreibt, handelte [38]). Von ſeinem Scharfſinn zeugen noch zwei Behaupſtuns

37) Ariſtoteles Metaphyſicor. VIII. c. 3. εισι δε τινες, οι Φασιν, οιον Μεγαρεικοι, ὁταν ενεργῃ, μονον δυναϛθαι, ὁταν δε μη ενεργῃ, μη δυναϛθαι, οιον, τον μη οικοδομουντα, μη δυναϛθαι οικοδομειν, αλλα τον οικοδομουντα ὁταν οικοδομῃ.

38) Cicero de Fato c. 5. Stilponem Megaricum philoſophum, acutum ſane hominem, et probatum, temporibus illis accepimus. Hunc ſcribunt ipſius familiares et ebrioſum et mulieroſum fuiſſe: neque hoc ſcribunt vituperantes ſed potius ad laudem: vitioſam enim naturam ab eo ſic edomitam et compreſſam eſſe doctrina, ut nemo unquam vinolentum illum, nemo in eo libidinis veſtigium viderit.

Ehe wir aber ſeine Gründe gegen die Bewegung vortragen, müſſen wir eine Behauptung anführen, welche bei jenen vorausgeſetzt wird. Er behauptete nehmlich, daß alles aus Theilen beſtehe, welche keiner weitern Theilung unterworfen, endlich der Größe nach, aber die kleinſt möglichen ſind[27]). Wenn es wahr iſt, daß Diodor wirklich Atomen annahm, (worin er wahrſcheinlich dem Leucipp folgte, und nur einen andern Ausdruck, nehmlich für ατομον, αμερες wählte) ſo führte ihn vielleicht das eleatiſche Syſtem darauf. Dieſes ſchloß aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums auf die Unmöglichkeit der Bewegung und die Falſchheit aller Erfahrungserkenntniß, ohne doch des

φῳ την θεωρειται τοπῳ· ὁπερ εκ αν εγεγονει, μη κινηθεντος αυτε. Stobaeus Eclog. Phyſic. 1. B. S. 396.

27) Stobaeus Eclog. Phyſic. 1. B. S. 310. Διοδωρος, επικλην Κρονος, τα αμερη σωματα απειρα, τα δ' αυτα λεγομενα και ελαχιστα· απειρα μεν κατα τον αριθμον, ὡρισμενα δε κατα το μεγεθος. Euſebius Praeparat. Evangel. (aus dem Dionyſius Alexandrinus) XIV. c. 23. οἱ δε τας ατομες μεν ονομασαντες, αμερη Φασιν ειναι σωματα τε παντος μερη, εξ ὡν αδιαιρετων οντων συνιθεται τα παντα, και εις ἁ διαλυεται. και τετων Φασι των αμερων ονοματοποιον Διοδωρον γεγονεναι, ονομα δε, Φασιν, αυτοις αλλο Ἡρακλειδης θεμενος, εκαλεσεν ογκες. Es iſt hier zu bemerken, daß nach dieſer Stelle Diodor bloß den Namen αμερη erfand, aber es wird nicht geſagt, daß die Atomenlehre ſein Dogma war. Und ſo ſagt auch Sextus adverſus Phyſicos II. §. 85. και μη κινεισθαι μεν, τετο ακολεθον εστ τοις κατ' αυτον των αμερων ὑποθεσεσι.

des Raums ſelbſt ſich entſchlagen zu können. Ein unendlich theilbarer Raum iſt für den Verſtand zu groß, er findet nirgends einen Stillſtand, eine Grenze, um ein Ganzes zu umfaſſen. Vielleicht machte alſo Diodor den Verſuch, den Begriff von Raum dem Verſtande zu nähern, wenn er der Theilung Greuzen ſetzte. Zwar blieb hier auch noch immer etwas Unendliches und Unerreichbares, nehmlich die unendliche Zahl der einfachen Theile; aber es iſt doch hier immer ein Endliches, bei dem der Verſtand ausruhen kann.

Wir müſſen aber geſtehen, daß uns dieſe Vorausſetzung noch manche Bedenklichkeiten gegen ſich zu haben ſcheint. Denn wir leſen ſonſt auch gar nichts von irgend einer Spekulation, oder irgend einem Dogma des Diodorus, welches mit dieſem im Zuſammenhange ſtände, auſſer ſeine Gründe gegen die Bewegung. Es ſcheint uns daher wahrſcheinlicher, daß er die Atomen des Leucips nur als Hypotheſe zum Behuf der letzten annahm. Diodarus ſetzte die Gründe des Zeno gegen die Bewegung weiter fort, und ergänzte ſie gewiſſermaſſen. Ein Grund deſſelben war von der Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Materie hergenommen, welche er dadurch bewies, daß man ſich jeden Körper nur auf zweierlei Art denken könne, entweder ausgedehnt, oder nicht ausgedehnt, und im erſten Falle ins Unendliche theilbar. (Man ſehe 1. Bd. S. 193. 194). Hier war aber noch ein dritter Fall denkbar, daß die Körper aus Theilen, aber endlichen beſtehen. Dieſes hatte Leucipp angenommen, und darauf ein Syſtem der Natur errichtet, welches dem Eleatiſchen entgegen geſetzt war. Diodor hatte alſo genug Veranlaſſung, dieſen dritten Fall zu beleuchten, um zu ſehen, ob nach dieſem die Bewegung begreiflich werde, und vielleicht wurde er um ſo mehr dazu veranlaßt, da eben jetzt Epikur anfing, jenes Atomenſyſtem wieder aufs neue in Umlauf zu bringen.

Ehe wir aber ſeine Gründe gegen die Bewegung vortragen, müſſen wir eine Behauptung anführen, welche bei jenen vorausgeſetzt wird. Er behauptete nehmlich, daß alles aus Theilen beſtehe, welche keiner weitern Theilung unterworfen, endlich der Größe nach, aber die kleinſt möglichen ſind [27]). Wenn es wahr iſt, daß Diodor wirklich Atomen annahm, (worin er wahrſcheinlich dem Lencipp folgte, und nur einen andern Ausdruck, nehmlich für ατομον, αμερες wählte) ſo führte ihn vielleicht das eleatiſche Syſtem darauf. Dieſes ſchloß aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums auf die Unmöglichkeit der Bewegung und die Falſchheit aller Erfahrungserkenntniß, ohne doch des

ῳ νυν θεωρειται τοπῳ· ὁπερ κε αν εγεγονει, μη κινηθεντος αυτα. Stobaeus Eclog. Phyſic. 1. B. S. 396.

27) Stobaeus Eclog. Phyſic. 1. B. S. 310. Διοδωρος, επικλην Κρονος, τα αμερη σωματα απειρα, τα δ' αυτα λεγομενα και ελαχιστα· απειρα μεν κατα τον αριθμον, ωρισμενα δε κατα το μεγεθος. Euſebius Praeparat. Evangel. (aus dem Dionyſius Alexandrinus) XIV. c. 23. οι δε τας ατομους μεν ονομασαντες, αμερη Φασιν ειναι σωματα τε παντος μερη, εξ ὠν αδιαιρετων οντων συντιθεται τα παντα, και εις ἁ διαλυεται. και τουτων Φασι των αμερων ονοματοποιον Διοδωρον γεγονεναι, ονομα δε, Φασιν, αυτοις αλλο Ἡρακλειδης θεμενος, εκαλεσεν ογκους. Es iſt hier zu bemerken, daß nach dieſer Stelle Diodor bloß den Namen αμερη erfand, aber es wird nicht geſagt, daß die Atomenlehre ſein Dogma war. Und ſo ſagt auch Sextus adverſus Phyſicos II. §. 85. και μη κινεισθαι μεν, τουτῳ ακολουθον εστι τοις κατ' αυτον των αμερων ὑποθεσεσι.

des Raums ſelbſt ſich entſchlagen zu können. Ein unendlich theilbarer Raum iſt für den Verſtand zu groß, er findet nirgends einen Stillſtand, eine Grenze, um ein Ganzes zu umfaſſen. Vielleicht machte alſo Diodor den Verſuch, den Begriff von Raum dem Verſtande zu nähern, wenn er der Theilung Greuzen ſetzte. Zwar blieb hier auch noch immer etwas Unendliches und Unerreichbares, nehmlich die unendliche Zahl der einfachen Theile; aber es iſt doch hier immer ein Endliches, bei dem der Verſtand ausruhen kann.

Wir müſſen aber geſtehen, daß uns dieſe Vorausſetzung noch manche Bedenklichkeiten gegen ſich zu haben ſcheint. Denn wir leſen ſonſt auch gar nichts von irgend einer Spekulation, oder irgend einem Dogma des Diodorus, welches mit dieſem im Zuſammenhange ſtände, auſſer ſeine Gründe gegen die Bewegung. Es ſcheint uns daher wahrſcheinlicher, daß er die Atomen des Leucips nur als Hypotheſe zum Behuf der letzten annahm. Diodarus ſetzte die Gründe des Zeno gegen die Bewegung weiter fort, und ergänzte ſie gewiſſermaſſen. Ein Grund deſſelben war von der Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Materie hergenommen, welche er dadurch bewies, daß man ſich jeden Körper nur auf zweierlei Art denken könne, entweder ausgedehnt, oder nicht ausgedehnt, und im erſten Falle ins Unendliche theilbar. (Man ſehe 1. Bd. S. 193. 194). Hier war aber noch ein dritter Fall denkbar, daß die Körper aus Theilen, aber endlichen beſtehen. Dieſes hatte Leucipp angenommen, und darauf ein Syſtem der Natur errichtet, welches dem Eleatiſchen entgegen geſetzt war. Diodor hatte alſo genug Veranlaſſung, dieſen dritten Fall zu beleuchten, um zu ſehen, ob nach dieſem die Bewegung begreiflich werde, und vielleicht wurde er um ſo mehr dazu veranlaßt, da eben jetzt Epikur anfing, jenes Atomenſyſtem wieder aufs neue in Umlauf zu bringen.

Die Gründe des Diodorus gegen die Bewegung nun ſind folgende: 1) Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Theil des Raums ſeyn. Nun kann er ſich in dieſem nicht bewegen, denn er erfüllt ihn ganz. Was ſich aber bewegen ſoll, muß in einem größern Raume ſeyn. Aber eben ſo wenig kann er ſich in einem andern Raume bewegen, worin er noch iſt. Die Bewegung iſt alſo unmöglich. Denn ein Körper kann ſich nur entweder in dem Raume, den er erfüllt, oder in einem andern, wo er nicht iſt, bewegen. Das erſte iſt unmöglich; denn wenn er einen Raum erfüllt, ſo ruhet er; und das zweite iſt nicht gedenkbar [28]). 2) Die Bewegung eines Körpers enthält überhaupt einen Widerſpruch. Denn der bewegende Körper muß in einem Raume ſeyn; in einem Raume ſeyn, heißt aber ſo viel, als ruhen, ſich nicht bewegen. Was ſich alſo beweget, beweget ſich nicht [29]). 3) Es laſſen ſich zwei Arten von Bewegung denken; eine, wo alle einfachen Theile eines Körpers in Bewegung ſind, totale Bewegung (κινησις κατ' ειλικρινειαν); die zweite, wo mehrere Theile des Körpers ſich bewegen, wenige ruhen, partielle Bewegung (κινησις κατ' επικρατειαν). Die partielle Bewegung muß vor der totalen vorausgehen; denn damit alle Theile in Bewegung kommen, müſſen erſt einige,

28) Sextus Empiricus adverſus Phyſicos II. §. 86. 87. ει κινειται τι, ητοι εν ω εϛι τοπω κινειται, η εν ω μη εϛι· αλλ' ουδε εν ω εϛι, μενει γαρ εν αυτω· ουτε εν ω μη εϛιν· ουδε γαρ εϛιν εν αυτω. ουκ αρα κινειται τι. Pyrrhonior. Hypoty p. II. §. 242.

29) Sextus Empiricus adverſus Phyſicos. II. §. 112. το κινουμενον εν τοπω εϛι· το δε εν τοπω ον, ου κινειται· το αρα κινουμενον ου κινειται.

ge, dann mehrere u. ſ. f. bewegt werden, und die totale iſt eine Steigerung der partiellen. Wenn nun gezeigt werden kann, daß die partielle Bewegung nicht möglich iſt, ſo iſt die Unmöglichkeit der Bewegung überhaupt gezeigt; denn ohne jene kann dieſe nicht ſeyn. Jenes läßt ſich aber zeigen. Man ſetze nehmlich einen Körper, der aus drei einfachen Theilen beſtehet, von welchen zwei in Bewegung, einer in Ruhe iſt. Wird nun noch ein vierter ruhender Theil hinzugeſetzt, ſo wird ſich dennoch der Körper bewegen, wenn er gleich nun zwei ruhende und zwei bewegende Theile enthält. Denn der eine Theil, der hinzugeſetzt iſt, wird von den dreien, mit denen er ſich bewegt, überwogen. Eben das iſt der Fall, wenn noch ein fünfter, ſechſter u. ſ. w. ruhender Theil hinzugeſetzt wird. Diodor ging bis zu dem 10000ſten Theil fort, und ſchloß daraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung. Denn es ſey ungereimt zu ſagen, ein Körper ſey der größeren Zahl ſeiner Theile nach in Bewegung, in welchem doch nur zwei Theile in Bewegung und 9998 in Ruhe wären — [30]). Sextus erinnert dagegen, daß dieſes ganze Raiſonnement ein Sophisma iſt, welches mehr blendet, als beweiſet; denn ſobald als zu den drei Theilen ein vierter ruhender hinzugethan wird, findet keine partielle Bewegung mehr ſtatt, und das ganze Raiſonnement beweiſet daher nicht, was es beweiſen ſoll [31]).

30) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 113. ſeq.

31) Spalding Commentar. S. 11. 12. legt Diodor auch das Raiſonnement gegen die Bewegung bei, welches Sextus l. c. §. 119. ſeq. anführt. Da aber Sextus §. 112. ſagt: es gebe noch andere Gründe des Diodorus, die aber nicht ſo viel Gewicht, wiewohl mehr Sophiſterei enthielten, und er wolle ſie anführen, um

So wenig alſo dieſer letzte Grund beweiſet, ſo unwiderleglich iſt der erſte, wenn man ſich in den Geſichtspunkt ſtellt, daß von der Bewegung nicht als Erſcheinung die Rede und der Raum etwas auſſer uns beſtehendes iſt. Diodor hatte inſofern allerdings Recht, die Bewegung für etwas Unmögliches zu halten, indem ſich der Verſtand umſonſt bemühet, ſich denſelben begreiflich zu machen. Gleichwohl konnte er nicht das Factum leugnen, daß in der Erfahrung Bewegung angetroffen werde, inſofern ein Körper bald in dieſem bald in einem andern Raume wahrgenommen wird. Wenn man unter der Bewegung den Uebergang von einem Orte zum andern verſtehet, welches der gewöhnliche Begriff der griechiſchen Philoſophen iſt, und den Raum als aus einfachen Theilen beſtehend denket, ſo konnte Diodor mit Recht ſagen: ich erkenne wohl, daß ſich etwas bewegt hat, aber nicht, daß es ſich bewegt. Denn die Wahrnehmung lehrt mich nicht, daß und wie ein Körper von einem Orte zum andern übergehe, ſondern nur, daß der Uebergang geſchehen iſt. Und ſo läßt ſich dieſe Behauptung allerdings rechtfertigen. Allein paradox klang ſie doch immer. Daher ſagte Sextus: es ſey ungereimt zu ſagen, es habe ſich etwas bewegt, wenn ſich nichts bewege [32]). Auch erfuhr ſchon Diodor bei ſeinem Leben Widerſpruch, von wem? wiſſen wir nicht. Man ſagte es ſey ungereimt, eine Bege-

ben-

damit man ſich bei Unterſuchungen vor ihnen in Acht nehmen könne, und nachdem er ſie dargeſtellt, §. 118. hinzuſetzt: ὁθεν τας μεν τοιαυτας επιχειρησεις παρωτητεον, εκεινοις δε μαλιστα χρηστεον λογοις, ſo glauben wir keinen Grund zu haben, es hieher zu rechnen.

32) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 85. πως γαρ εκ ατοπον, το, μηδενος κινεμενε λεγειν τι κεκινησθαι.

heit in der gegenwärtigen Zeit für falſch und in der vergangenen für wahr zu halten. Denn wenn das Vergangene wahr geweſen ſey, ſo muß auch das Gegenwärtige wahr ſeyn; und da das Vergangene die Grenze des Gegenwärtigen ſey, ſo könne jenes nicht ſeyn, wenn dieſes nicht geweſen ſey [33]). Diodor vertheidigte ſich dagegen durch einige Bemerkungen, welche mehr Schein als Gründlichkeit haben. Es giebt Fälle, ſagt er, wo etwas, das man in der gegenwärtigen Zeit ausſagt, falſch, in der vergangenen aber wahr iſt. Man werfe z. B. eine Kugel an die Decke eines Zimmers. Indem ſie geworfen wird, iſt der Satz: die Kugel berührt die Decke, falſch; aber wenn ſie die Decke erreicht hat, ſo hat die Auſſage: die Kugel hat die Decke berührt, Wahrheit [34]).

III. Noch verdient ſeine Reflexion über den Begriff des Möglichen eine Erwähnung, welche mit dem oben angeführten Kriterium der hypothetiſchen Urtheile in Verbindung ſtehet. Er behauptete: nur das allein ſey möglich, was wirklich ſey, oder wirklich geſchehen werde. Nichts geſchehe, was nicht aus Nothwendigkeit geſchehe, und was geſchehen könne, ſey entweder ſchon wirklich oder werde wirklich werden. So wie bei dem, was geſchehen iſt, das Wahre nicht zum Falſchen werden kann, ſo iſt es auch unmöglich,

33) Sextus Empir. adv. Phyſic. II. §. 90. 91. και δη ενιοι μεν αδυνατον ειναι φασι, των συντελεστικων αληθων οντων, ψευδη τα παρατατικα τετων· αλλ' αληθη καθεσαναι.

34) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 97. ſeq. δοκει δε Διοδωρος προς την πρωτην (ενστασιν) ευθυς υπηντηκεναι, διδασκων ὁτι ενδεχεται των συντελεστικων αληθων οντων, τα τετων παρατατικα ψευδη τυγχανειν.

lich, daß dieſes bei dem künftigen geſchehe. Was geſchehen iſt, kann nicht zum Ungeſchehenen gemacht werden. Hier iſt die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit ſo einleuchtend, daß ſie niemand leugnen kann. Aber bei einigen künftigen Begebenheiten fällt ſie nicht ſo in die Augen, und daher ſcheint ſie gar nicht vorhanden zu ſeyn. Wenn ein Menſch an einer tödtlichen Krankheit darnieder liegt, ſo iſt die Auſſage wahr: dieſer wird an dieſer Krankheit ſterben; dieſe Nothwendigkeit aber findet auch bei dem ſtatt, der eine weniger heftige Krankheit hat, wenn nur die Auſſage, er wird ſterben, wahr iſt [35]). Auch in dieſem Punkte war Diodor und Philo uneinig. Der letzte ſagte: möglich iſt das, wozu ein Subject Fähigkeit hat, wenn es auch, wegen äuſſerer Hinderniſſe, nicht geſchiehet. Ariſtoteles ſcheint auf dieſe Streitigkeit, welche in der Folge noch mit mehr Hitze geführt wurde, ſchon Rückſicht genommen zu haben. Er bleibt aber bei dem logiſchen Begriff des Möglichen ſtehen, ſo wie Diodor und Philo den Begriff der realen Möglichkeit, doch nicht zureichend, zu beſtimmen ſuchten [36]). Diodor verwechſelt Mög-

35) Cicero de Fato c. 7. 9. Placet igitur Diodoro, id ſolum fieri poſſe, quod aut verum ſit, aut verum futurum ſit. Qui locus attingit hanc quaeſtionem; nihil fieri, quod non neceſſe fuerit; et quicquid fieri poſſit, id aut eſſe iam, aut futurum eſſe: nec magis immutari ex veris in falſa ea poſſe, quae futura ſunt, quam ea, quae facta ſunt; ſed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparent, (appareat nach Bremi) ne inceſſe quidem videri.

36) Alexander Aphrodiſienſ. natural. quaeſt. I. c. 14. Ariſtoteles de interpretat. c. 9.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Das Wirkliche iſt freilich auch möglich; aber das Mögliche iſt darum doch nicht das Wirkliche. — Wahrſcheinlich gehört dem Diodor auch die Behauptung zu, die Ariſtoteles anführt: nur dann könne eine Kraft wirken, wenn ſie wirke; nur dann könne z. B. einer ein Haus bauen, wenn er wirklich eins baue; denn ſie hängt mit jener zuſammmen [37]).

Stilpo.

Unter allen Megarikern zeichnete ſich Stilpo auf eine hervorſtechende Weiſe aus, nicht allein durch ſeinen Scharfſinn, ſondern auch durch ſeinen Charakter, der mit ſelbſtſtändiger Kraft die fehlerhaften Neigungen ſeiner Vernunft unterwarf, und in jeder Lage als ein freies Weſen, das ſich ſelbſt das Geſetz ſeines Handelns vorſchreibt, handelte [38]). Von ſeinem Scharfſinn zeugen noch zwei Behauptun-

37) Ariſtoteles Metaphyſicor. VIII. c. 3. εισι δε τινες, οι Φασιν, οιον Μεγαρεικοι, ὁταν ενεργῃ, μονον δυναϛθαι, ὁταν δε μη ενεργῃ, μη δυναϛθαι, οἱον, τον μη οικοδομουντα, μη δυναϛθαι οικοδομειν, αλλα τον οικοδομουντα ὁταν οικοδομῃ.

38) Cicero de Fato c. 5. Stilponem Megaricum philoſophum, acutum ſane hominem, et probatum, temporibus illis accepimus. Hunc ſcribunt ipſius familiares et ebrioſum et mulieroſum fuiſſe: neque hoc ſcribunt vituperantes ſed potius ad laudem: vitioſam enim naturam ab eo ſic edomitam et compreſſam eſſe doctrina, ut nemo unquam vinolentum illum, nemo in eo libidinis veſtigium viderit.

tungen, welche uns alte Schriftſteller aus der Samme ſeiner Philoſophemen aufbehalten haben, wenn gleich Plutarch verſichert, daß ſie nur Spiele ſeines Geiſtes waren, welche in den Unterhaltungen und Streitigkeiten mit Philoſophen Platz fanden [39]). Dieſe Sätze ſind: es giebt keine Gattungsbegriffe, und; es giebt nue identiſche Urtheile, welche nicht allein damals wegen ihres parodoxen Anſehens, ſondern auch in unſern Zeiten wegen der erſten Spur von ſonthetiſchen Sätzen, die man in ihnen glaubte gefunden zu haben, Aufſehen gemacht haben. Vor allen Dingen müſſen wir erſt den Sinn dieſer Sätze zu beſtimmen ſuchen.

I. Stilpo behauptete, wie Diogenes berichtet, niemand ſage, daß der Menſch (in abſtracto) exiſtire. Denn wenn er vom Menſch überhaupt ſpricht, ſo verſtehet er weder dieſen, noch jenen einzelnen Menſchen. Und warum ſollte er mehr dieſen oder jenen bezeichnen? Er bezeichnet alſo gar keinen. Und: Kohl iſt nicht das, was ich hier ſehe. Denn Kohl war ſchon vor tauſend Jahren. Alſo iſt dieſes nicht Kohl [40]). Dieſer Gedanke des Stilpo ſcheint vom Diogenes ziemlich dunkel ausgedrückt, und der Text ſelbſt iſt vielleicht nicht ohne Fehler; auch iſt der Zuſammenhang zwiſchen der erſten und zweiten Inſtanz nicht klar. Indeſſen iſt doch der Hauptgedanke, daß es keine Gat-

39) Plutarchus adverſus Colot. S. 1119. S. Note 5.

40) Diogenes Laert. II. §. 119. δεινος δε αγαθων εν τοις ερισικοις, ανηρει και τα ειδη, και ελεγε τον λεγοντα ανθρωπον ειναι, μηδενα [λεγειν] ητε γαρ τον δε λεγειν ητε τον δε τι γαρ μαλλον τον δε η τον δε; ητε αρα τοιδε. και παλιν· το λαχανον εκ εστι το δεικνυμενον λαχανον μεν γαρ ην πριν μυριων ετων· εκ εστι τουτο λαχανον.

Gattungsbegriffe gebe, in der ersten Instanz noch deutlich genug zu erkennen, und die Gründe, welche diesen Denker darauf leiteten, vielleicht nicht so schwer zu entdecken. Einige Bekanntschaft mit den Schriften des Plato ist schon zureichend, um die Schwierigkeiten kennen zu lernen, mit welchen der menschliche Geist zu kämpfen hatte, um sich einen richtigen Begriff von der Vorstellung überhaupt, und ihren Arten vorzüglich von dem Begriffe, und ihrem Verhältniß zu dem vorgestellten Objecte zu verschaffen. Der an sich richtige Satz: keine Vorstellung ist ohne ein Vorgestelltes, welcher aus der Reflexion über das Vorstellen unmittelbar hervorgehet, wurde aus Mangel einer tiefen Ergründung des Erkenntnißvermögens sehr leicht in den umgewandelt: Keine Vorstellung ist ohne ein objectiv Reales; jeder, der sich etwas vorstellt, stellt sich etwas Wirkliches (das auch ausser der Vorstellung so in der Natur vorhanden ist,) ein ov vor [41] Hierauf gründeten die Sophisten ihren Dogmatismus, indem eine falsche Vorstellung nach der Voraussetzung eine Unmöglichkeit ist. Und Plato konnte kaum die den Verstand empörenden, mit dem ersten Gesetz des Denkens streitenden Folgerungen daraus durch eine Unterscheidung, zwischen dem positiven und negativen ov, zurückweisen [42]). Und hierauf gründet sich denn nun auch, wenn wir nicht irren, Stilpos Gedanke, daß die Begriffe keine objektive Bedeutung haben, weil sie kein Individuum bezeichnen, und daß sie also, weil sie nichts vorstellen, auch Nichts sind, und daß im Gegentheil, wenn sie wirklich ein Object vorstellten, kein Individuum, welches in der Erfahrung aufgewiesen werden kann, demselben entspreche, weil dieses unwandelbar und unvergänglich seyn müßte, welches dem wi-

41) Plato Sophista 2. B. S. 240. seq.

42) Plato Sophista S. 281. 282.

widerſpricht, was die Wahrnehmung lehrt. (Dieſes ſcheint uns zum wenigſten der Sinn der letzten Inſtanz zu ſeyn). Kurz Stilpo wurde des Unterſchiedes zwiſchen Anſchauungen und Begriffen inne und verwarf die letztern, weil ſie nicht, wie die erſten, ein Objekt darſtellen, welches angeſchauet werden kann. Er würde, wenn er dieſen Gedanken weiter entwickelt hätte, den Satz, der in ihm unmittelbar enthalten iſt, aufgeſtellt haben: **Keine Vorſtellung iſt wahr und von realer Bedeutung, welche nicht einen einzelnen beſtimmten Gegenſtand vorſtellt, und die Beziehung auf mehrere Gegenſtände, iſt ein Beweis von ihrer Leerheit** [43]).

II. Hiermit hängt nun auch der andere Satz zuſammen, daß es keine andere, als **identiſche Sätze** gebe. Denn wenn es keine Begriffe, welche gemeinſame Merkmale enthalten, ſondern nur Anſchauungen giebt, deren jede einen individuellen verſchiedenen Gegenſtand hat, ſo giebt es kein logiſches Band, Vorſtellungen mit einander zu verbinden, als nur identiſche z. B. Menſch iſt Menſch, gut iſt gut. Jede Vorſtellung iſt von der andern verſchieden, keine enthält etwas Gemeinſames, ihr Gegenſtand iſt von dem der andern verſchieden, und getrennt. Wie ſollten ſie ſich alſo verbinden laſſen? **Keinem Gegenſtande kann alſo ein Prädicat beigelegt werden,**

43) Wo wir nicht irren, ſo hatte Ariſtoteles dieſe Behauptung des Stilpo oder eine ähnliche vor Augen, wenn er de anima II. c. 3. ſchrieb δηλον ὁτι τον αυτον τροπον ἐις αν ει λογος ψυχης τε και σχηματος, ὁτε γαρ εκει σχημα παρα το τριγωνον ἐστι και τα ἐφεξης, ὁτε ενταυθα, ψυχη πρὸ τας οιρημενας· γινοιτο δ' αν και ἐπι των σχηματων λογος κοινος, ὁς ἐφαρμοσει μεν πασιν, ἰδιος δε κἐνος ἐστι σχηματος.

den, das von demſelben verſchieden iſt [44]). Die Urtheile: das Pferd läuft; der Menſch iſt gut, ſind alſo irrig. Wären ſie richtig, ſo müßte ſich zeigen laſſen, daß das Laufen dem Pferde und das Prädicat gut nur allein dem Menſchen zukomme; beides müßte mit ihren Subjekten identiſch ſeyn. Daß dieſes aber nicht iſt, zeigt ſich ſchon daraus, daß man nicht eins durchs andere erklären, oder eins an des andern Stelle ſetzen kann. Wäre es aber, ſo könnte man nicht auch vom Hunde und Löwen das Laufen ausſagen, oder auſſer dem Menſchen auch noch andere Dinge, als z. B. Speiſen oder Arzneien, gut nennen [45]).

Wenn

44) Plutarch. adverſ. Coloten p. 1119. ἕτερον ἑτέρᾳ μὴ κατηγορεῖσθαι. Simplicius in Phyſica Ariſtotelis p. 26. διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἀγνοιαν, καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερα ἐστιν, καὶ ὅτι, τὰ ἕτερα κεχωρίσθαι ἀλλήλων, ἔδοκουν δεικνύναι αὐτὸν αὐτὰ κεχορισμένον ἑκάστου. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικὸς, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκὸς, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτὰ κεχωρισμένος.

45) Plutarchus adverſ. Coloten p. 1120. εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγορεῖται, ἃ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ ἃ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τι τί ἦν εἶναι λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ, καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι, τι, τρέχοντα εἶναι, διαφέρειν. ἑκατέρᾳ γὰρ ἀπαιτουμένοις τὸν λόγον, ἃ τὸν αὐτὸν ἀποδιδόμεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὀφεν ἁμαρτάνειν τὰς ἑτέρου ἑτέρᾳ κατηγορούντας. εἰ μὲν γὰρ ταὐτὸν ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν, καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σῖτία καὶ φάρμακα τὸ ἀγαθὸν καὶ νὴ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν;

Wenn die letzte Behauptung, wie es nicht wohl geleugnet werden kann, mit der erſten in Verbindung ſtehet, ſo kann man um ſo weniger dem Urtheile der Gelehrten beitreten, welche, wie Schwabe, Stäudlin, Buhle, hier die erſte Spur und Ahnung ſynthetiſcher Urtheile zu finden glaubten. Der Gegenſatz zeigt, daß Stilpo noch keinesweges auf den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Sätzen gekommen war, und daher auch nicht nach dem Grunde der letzten fragen konnte. Er konnte auch um ſo weniger darauf kommen, da er das Urtheilen zwar für eine Function des Verſtandes, aber nur eine ſolche hielt, die von der Natur äuſſerer Objekte abhängig iſt, und gerade das und ſo darſtellet, was an einem Objekte angetroffen wird. Er würde gegen die Urtheile, das Pferd läuft, der Menſch iſt gut, keine Bedenklichkeit gehabt haben, wenn nicht eben dieſe Prädicate auch in andern Urtheilen gebraucht würden, ihrer Individualität und Congruenz beraubt, und daher nothwendig verfälſcht werden müßten. Stilpo wollte, daß, ſo wie die Vorſtellungen, ſo auch die Urtheile der Natur der Objekte genau entſprechen ſollten. Darnach kann es keine allgemeinen und beſondern, im Gegentheil nur einzelne individuelle Urtheile geben.

Dieſe Sätze ſind übrigens weder eine neue Erſcheinung, noch den Megarikern eigenthümlich. Wir haben den letzten ſchon beim Antiſthenes gefunden. (Man ſehe oben 2. Hauptſt. 3. Abſchn.). Aber wahrſcheinlich waren Stilpo und Antiſthenes nicht die einzigen, welche ſo etwas behaupteten, weil ſich das aus dem Zuſtande der philoſophiſchen Kenntniſſe und der Entwickelung des Verſtandes leicht begreifen läßt. Die Urſache war theils das Streben nach Entdeckung beſtimmter Geſetze des Denkens und Erkennens, theils die Nothwendigkeit ſich gegen verfängliche Sophismen zu ſchützen, welche ebenfalls aus dem Mangel jener Grundſätze herrührten. Denn einige Sophiſten ſuchten alle Urtheile, in denen einem Subjekt ein Prädicat bei-

beigelegt wurde, aus dem Grunde zu widerlegen, daß aus einem Subjecte mehreres, aus Einem vieles gemacht werde [45]). Man wußte ſich gegen die dialektiſchen Künſteleien ſolcher Art nicht anders zu ſchützen, als wenn man einen und denſelben Begriff zum Subject und Prädicat machte, und dieſes elenden Mittels bedienten ſich unter andern auch die Eretriſchen Philoſophen [47]). Es iſt daher gar nicht nothwendig, dieſe Sätze mit Spalding aus dem eleatiſchen Syſteme zu erklären, welches auch um ſo weniger angehet, weil Stilpo gegen das eleatiſche Syſtem der Erfahrungserkenntniß mehr Realität einräumt, als den Vernunftbegriffen.

Von praktiſchen Unterſuchungen der Megariſchen Philoſophen iſt faſt gar nichts bekannt, und wahrſcheinlich beſchäftigten ſie ſich, den Stilpo ausgenommen, wenig damit. Von dem letzten wiſſen wir, daß er ein Lehrer des Stifters der Stoa war, und im Grunde dieſelben Grundſätze lehrte. Die Apathie — auch ihm der Hauptcharakter des Weiſen, daß er unabhängig von allen äuſſern Dingen in ſeiner Selbſtſtändigkeit die Befriedigung aller Wünſche finde. Nach dem Seneca aber iſt der Unterſchied zwiſchen dem Weiſen des Stilpo und der Stoiker, daß dieſer das Unangenehme empfindet, aber durch ſeine Geiſtesſtärke beſiegte, jener hingegen es nicht einmal empfindet; daß jener bei aller Selbſtgnügſamkeit, doch die geſelligen Neigungen, Freundſchaft und Wohlwollen, nicht unterdrückt, dieſer aber alle ſolche Ver-

46) Plato Sophiſta 2. B. S. 269. 270.

47) Simpl. in Phyſica. Ariſt. p. 20. οἱ δὲ ἐκ Ἐρετρίας ἀπὸ τὴν ἀπορίαν ἐφοβήθησαν, ὡς λέγειν, μηδὲν κατὰ μηδενὸς κατηγορεισθαι, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον λέγεσθαι, οἷον ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὸ λευκὸν λευκόν.

bindungen ſtolz von ſich weiſet [48]). Ungeachtet Lipſius an der richtigen Angabe dieſer Lehre des Stilpo zweifelt, weil dieſe Apathie oder vielmehr Gefühlloſigkeit eher dem Pyrrho als Stilpo angemeſſen ſey, und kein anderer Schriftſteller dem letzten, wohl aber dem erſten dieſe beilege [49]) ſo iſt doch dieſes noch kein hinlänglicher Grund, dem Stilpo dieſe abzuſprechen. Denn warum ſollte es nicht auch möglich ſeyn, daß beide darin übereinſtimmten. Zweitens läßt ſich alles auch aus dem Begriff des Weiſen bündig ableiten, wenn man ſich unter demſelben ein Ideal der Menſchheit, oder vielmehr der übermenſchlichen Natur denkt, in welchem alle menſchlichen Bedürfniſſe und Unvollkommenheiten, z. B. die Leidensfähigkeit, das Bedürfniß der Geſelligkeit entfernt ſind.

Wir ſchlieſſen dieſen Abſchnitt mit einigen Bemerkungen über die Eliſche und Eretriſche Schule, die zu wenig Eigenthümliches uns darbietet, als daß wir ihr einen eignen Abſchnitt widmen könnten. Beide machen im Grunde nur eine Schule aus; ihre Unterſcheidung beruhet auf dem nicht

48) Seneca Epiſtola IX. Hoc obiicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus ſummum bonum viſum eſt animus impatiens. — Hoc inter nos et illos intereſt. Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit, illorum, ne ſentit quidem. Illud nobis cum illis commune eſt, ſapientem ſe ipſo eſſe contentum, ſed tamen et amicum habere vult, et vicinum et contubernalem, quamvis ſibi ipſe ſufficia..

49) Lipſius Manuductio ad Philoſoph. Stoic. III. c. 7.

nicht wesentlichen Grunde, daß Phädo aus Elis und Menedemus aus Eretria war. Die Schüler und Nachfolger beider sind größtentheils Männer, die sich durch nichts einen Anspruch auf eine bleibende Stelle in einer Geschichte der Philosophie erworben haben. — Sie scheinen mit den Megarischen einerlei Grundsätze, einerlei Gesichtspunct gehabt zu haben, wie schon aus dem, was wir oben anführten, erhellet. Ausserdem aber nahmen sie auch Lehrsätze von andern Philosophen an; so berichtet Diogenes, daß Menedemus die moralischen Grundsätze des Plato billigte [50].

Vielleicht müssen wir aber bedauern, daß wir nicht mehr Nachrichten von einigen derselben haben, als der unphilosophische Sammler Diogenes für gut befand, aufzunehmen, da sie uns so manchen Aufschluß über den Zustand des philosophischen Studiums und über die Geschichte der wissenschaftlichen Literatur geben würden. So erzählt Diogenes von dem Menedemus, er habe von den Urtheilen, die bedingten, und zusammengesetzten, auch die categorischen negativen, verworfen, und nur die bejahenden für gültig erkannt [51]. Aus welchem Grunde, wird nicht hinzugefügt. Vielleicht nur aus der Ursache, welche Simplicius anführte. Es bestätiget sich daraus, daß die megarischen Philosophen, wie wir oben vermutheten, sich schon mit der Theorie der hypothetischen Sätze beschäftiget haben, und daß Aristoteles in Ansehung seines Verdienstes um die Logik, vielleicht noch manche Abrechnung zu halten hätte,

50) Diogenes Laert. II. §. 135.

51) Diog. Laert. II. 135. αιρει δε, φησι, και τα αποφατικα των αξιωματων, καταφατικα τιθεις, και τουτων τα απλα προσδεχομενος, τα δε μη απλα αιρει. λεγων συνημμενα και συμπεπλεγμενα

Fünfter Abſchni

Pyrrho, der Skepti

Das Mißtrauen der Vernunft geg
welches durch die Uneinigkeit der Ph
ſehr genähret wurde, pflanzte ſich aus
auch in die zweite fort. Aber natürlich
Geiſt nicht ſo viel Empfänglichkeit als de
dieſer durch den natürlichen Hang zur Er
kenntniß begünſtiget wird. Daher finden
riode nur wenig Männer, welche, frei
Wahn, alle Speculationen in Anſpruch
nige Mann, welcher durch das Studiu
Philoſophen, durch die Uneinigkeit der le
züglich durch die dialektiſche Spitzfindigke
Megariſchen Schule herrſchend worden wa
gemeinen Zweifel veranlaßt wurde, wa
Elis.

Auch in dieſem Theile der Geſchic
Dunkelheit und Verwirrung. Denn theil
ſten Nachfolger des Pyrrho wenig berühmt
ward ihr Name durch den Glanz der gleich
folgenden Dogmatiker verdunkelt. Die m

zu rächen, welche ſie der Perſon der Zweifler andichteten. Doch ein Theil ſolcher Anekdoten, wodurch Pyrrho mehr als ein Sonderling erſcheint, muß vielleicht auch auf Einfalt und Unwiſſenheit gerechnet werden, da man ſich in den Grund und Grenzen des Zweifels des Gewöhnlichen und Geglaubten nicht zu finden wußte und meinte, ein ſolcher Skeptiker, der die objektive Gültigkeit aller ſpeculativen Behauptungen beſtreite, müſſe auch in ſeinem wirklichen Leben gerade das Widerſpiel aller Menſchen ſeyn, und z. B. keinem wüthenden Hunde, keinem Abgrunde aus dem Wege gehen. Was dieſe Vermuthung wahrſcheinlich macht, iſt der Umſtand, daß nur allein von dem Vater der Skeptiker, dem Pyrrho, ſolche abgeſchmackte Mährchen ſich verbreitet haben. Endlich ſind auch die Lebensumſtände einiger anderer Männer, die denſelben oder ähnliche Namen führten, verwechſelt, und in der Perſon des berühmteſten unter ihnen, des Skeptikers vereiniget worden [1]). Doch würden wir alles dieſes noch verſchmerzen können, wenn nur die Data von dem Philoſophiren des Pyrrho und ſeiner Nachfolger, von dem Grunde und Geſichtspuncte ihrer Zweifel, und vorzüglich von der allmäligen Ausbildung derſelben, vollſtändiger und beſtimmter wären. Diogenes ſtellt nach ſeiner gewöhnlichen Art die vorzüglichen ſkeptiſchen Raiſonnements auf, wie er ſie vermuthlich in dem Sextus oder auch in dem Menodotus und Aeneſidemus fand, welche die Zweifel wahrſcheinlich mit weit mehr Deutlichkeit, Beſtimmtheit und Stärke, als die ältern Pyrrhonier entwickelt hatten, ohne uns über die fortſchreitende Ausbildung des Skepticismus vollſtändig zu belehren. Auch andere Schriftſteller ſchweigen

1) So wird z. B. offenbar Pytho, ein Schüler des Plato, mit dem Pyrrho verwechſelt, wenn Diogenes IX. §. 65. und nach ihm, mehrere neue Schriftſteller erzählen, die Athenienſer hätten dem letzten eine Statue errichtet, weil er den thraciſchen Deſpoten Cotys ermordet habe.

gröſtentheils über dieſen Punct, daß ſich nur wenige zuverläſſige Data ausmitteln laſſen. Daß aber auch bei dem Skepticismus eine Fortſchreitung ſtatt gefunden hat, iſt ſchon durch die Analogie aller menſchlichen Erfindungen, Syſteme und Theorien wahrſcheinlich; noch wahrſcheinlicher aber durch folgende zwei Gründe: Erſtlich der Skepticismus iſt ein beſtändiger Gefährte des Dogmatismus, und richtet ſich faſt immer nach der Beſchaffenheit des letzten. So wie die dogmatiſchen Syſteme umfaſſender und mit mehr logiſcher Kunſt bearbeitet werden, in dem Verhältniſſe erhebt ſich auch der Skepticismus zu ſtärkern und weit greifendern Angriffen des Dogmatismus. Denn die Anlage zu beiden iſt in der Vernunft vorhanden; die gröſsere Kultur derſelben hat nothwendig Einfluß auf alle ihre Erzeugniſſe, ſie mögen nun in Syſtemen oder in Beſtreitung derſelben beſtehen. Es läßt ſich daher nicht erwarten, daß Pyrrho, der zu Alexanders Zeiten lebte, wo die ausgearbeitetſten Syſteme der Alten noch nicht erſchienen, oder noch zu wenig bekannt waren, auf eine eben ſo umfaſſende und ſcharfſinnige Art die Dogmatiker beſtritten habe, als die neuern und vorzüglich Sextus gethan hat, und thun konnte. Zweitens. Es iſt ein hiſtoriſches Factum, daß der Skepticismus der Pyrrhonier und der neuen Akademie beſtändig mit einander gewechſelt hat. Jener war der frühere, er wurde aber durch die neue Akademie verdrängt; und als dieſe wieder in einen völligen ſynkretiſtiſchen Dogmatismus verfiel, lebte jener wieder auf. Zu Ciceros Zeiten hatte weder Pyrrho noch die Pyrrhonier noch faſt gar keinen Ruhm. Dieſer gelehrte Römer gedenkt des erſten kaum einigemale im Vorbeigehen, und nicht einmal da, wo man es erwarten ſollte, wenn er nehmlich die Partie der Akademiker gegen die Dogmatiker nimmt [2]). Dieſes läßt ſich doch

2) Cic. de Fin II. c. 11. 13. de Offic. I. c. 2.

doch gar nicht denken, wenn Pyrrho ein ſo ſcharfſinniger Beſtreiter des Dogmatismus geweſen wäre, der mit dem Sextus z. B. in Parallele geſetzt werden könnte; im Gegentheil muß man ſchlieſſen, daß die Akademiker darum die Pyrrhonier verdunkelten, weil ſie mit furchtbarern Waffen das eitle Wiſſen der Dogmatiker anzugreifen wußten und daß daher die Sekte der Pyrrhoniſer bald verloſch [3]).

Ein Hauptgegenſtand der Geſchichte des Pyrrhoniſchen Skepticismus iſt daher die Unterſuchung: wie weit Pyrrho und ſeine nächſten Nachfolger in ihrer Beſtreitung des Dogmatiſmus gegangen ſind, welchen Geſichtspunct ſie dabei gefaßt, und welcher Gründe ſie ſich dabei bedient haben. Wir werden aus dieſer Unterſuchung ſehen, daß erſt ſpäter der Skepticismus die Geſtalt erhielt, in welcher wir ihn bei dem Sextus erblicken, und nur aus dieſem Grunde kann die Stelle gerechtfertiget werden, die wir dem Pyrrho angewieſen haben. Da aber dieſe Unterſuchung ſich zum Theil auf einige Lebensumſtände des Pyrrho und ſeines berühmteſten

3) Diogenes Laert. IX, §. 115. τετε (des Timon) διαδοχος (ὡς μεν Μηνοδοτος φησι) γεγονεν εδεις. Ariſtocles beim Euſebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 18. μηδενος δε επιγραφεντος αυτων ὡς ει μηδε εγενοντο το παραπαν, εχθες καὶ πρωην εν Αλεξανδρειᾳ τῃ κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις αναζωπυρειν ηρξατο τον ὑθλον τετον. Cicero de oratore III. c. 17. fuerunt etiam alia genera philoſophorum, qui ſe omnes fere Socraticos eſſe dicebant; Eretriacorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoniorum: ſed ea horum Peripateticorum, Academicorum, Stoicorum vi et disputationibus ſunt iam diu fracta et extincta.

ſten Nachfolgers, Timon, gründet, ſo müſſen wir eine kurze Lebensbeſchreibung von beiden vorausſchicken.

Pyrrho, aus Elis, (nicht Elea) war erſtlich ein Maler, und hörte dabei die philoſophiſchen Vorträge des Dryſon (oder Bryſon), der aber wahrſcheinlich nicht der Sohn des Stilpo, ſondern ein anderer iſt; hernach wurde er ein Schüler des Anaxarchus und begleitete mit dieſem den Alexander auf ſeinen Feldzügen [4]). Aber bei dieſem Hofphiloſophen mag wohl Pyrrho keine Veranlaſſung zu ſeinem Skepticismus gefunden haben, vielmehr iſt dieſe theils in den Schriften des Democrits, theils in der Kenntniß der Sokratiſchen Lebensphiloſophie aufzuſuchen. Das erſte beruhet auf dem Zeugniß eines Zeitgenoſſen, des Philo, der noch dazu ein Freund dieſes Pyrrho war; dieſer verſichert, daß Pyrrho ſehr oft des Demokrits mit Hochachtung gedacht habe, und des Ariſtocles beim Euſebius [5]). Für das

4) Diogenes Laert. IX. p. 61. Euſeb. Praepar. Evang. XIV. c. 18.

5) Diogenes Laert. IX. §. 67. αλλα και Φιλων ὁ Αθηναιος, γνωριμος αυτω γεγονως, ελεγεν, ὡς εμεμνητο μαλιστα μεν Δημοκριτου, ειτα δε και Ὁμηρου, θαυμαζων αυτον. Euſebius Praeparatio Evangel. XIV. c. 18. ὁ μεν ουν Πυρρων Αναξαρχου τινος εγενετο μαθητης, ὁς το μεν πρωτον ην ζωγραφος, εδ' ἑτως ευτυχης, επειτα τοις Δημοκριτου βιβλιοις εντυχων, χρησιν μεν εδεν ετι ευρεν ετε εγραψε, κακως δε παντας ειπε και θεους, και ανθρωπους. Die letzte Stelle ſcheint der erſten zu widerſprechen, indem ſie nach den Worten ſagt: Pyrrho habe nichts Befriedigendes in Demokrits Schriften gefunden. Der Sinn iſt aber der: er fand die Veranlaſſung zu ſeiner Skepſis darin, und das war in Ariſtocles Augen nichts Gutes.

das zweite läßt sich zwar kein ausdrückliches Zeugniß beibringen; aber es wird uns theils daraus wahrscheinlich, daß Cicero die Pyrrhonier selbst mit unter die Sokratiker zählet [6]) und daß die Denkart des Pyrrho wirklich sehr viel Aehnliches mit diesem weisen Athenienser hat. Auch darf uns die Frage, auf welchem Wege er Kenntniß vom Sokrates erlangen konnte, gar nicht in Verlegenheit setzen, wenn auch weder Dryson noch Klinomachus, chronologischer Schwierigkeiten wegen, seine Lehrer waren [7]), da Phädo aus derselben Stadt war, und daselbst auch eine Schule errichtet hatte.

Wir finden in dem wenigen, was wir von dem Leben dieses Mannes wissen, die offenbaren Erdichtungen abgerechnet, nicht das geringste, was uns abhalten könnte, anzunehmen, Pyrrho sey durch das, was das Gerücht vom Sokrates bekannt gemacht hatte, oder auch selbst durch den Umgang mit Phädo oder einen andern veranlaßt worden, ein Nacheiferer des Sokrates zu werden, zumal wenn man annimmt, daß sein Geist gewisse Aehnlichkeiten mit dem Sokratischen hatte. Wahrscheinlich würden wir diese Geistesverwandschaft noch weit deutlicher verfolgen können, wenn ein besseres Schicksal über die Schriften des originellen Timon gewaltet hätte. Aber selbst die wenigen Bruchstücke, die sich erhalten haben, zeichnen einige starke Charakterzüge aus, in denen Sokrates

6) Man sehe die Note 3.

7) Diog. Laert. IX, §. 61. Suidas Σωκρατης. Da Pyrrho wahrscheinlich um die 101. Olympiade geboren wurde, Stilpo aber um die 112-120. Olympiade gelebt haben muß, so kann weder Klinomachus noch Stilpons Sohn Dryso der Lehrer des Pyrrho gewesen seyn, es müßte denn erst späterhin, nach seiner Zurückkunft von Alexanders Feldzug geschehen seyn. Aber für Zeitgenossen kann man sie immer halten.

tes und Pyrrho zuſammenſtimmen. Nur dieſes, heißt es in einem, wünſcht mein Geiſt zu wiſſen, wie du, Pyrrhon, einzig in deiner Art, noch immer mit ſolchem Gleichmuth, mit ſolcher Ruhe leben kannſt, und gleich einem Gott unter den Menſchen hervorragſt [8]). Und: Wie und wo fandeſt du doch, ehrwürdiger Greis, die Kunſt, dich von aller blinden Verehrung der Meinungen, von allem leeren Weisheitsdünkel der Sophiſten loszureiſſen, und die Zauberbande der betrügeriſchen Ueberredung zu zerſtöhren. Dich kümmert es wenig zu erforſchen, woher die Luft, welche Griechenland umgiebt, oder woraus jedes Ding entſtand, und in was es aufgelöſet wird [9]). Wer erkennet hier nicht gerade die Sokratiſche Nüchternheit, die Entſagung auf alle leere Speculationen, die für den Menſchen, als Menſchen keinen Nutzen haben?

Will

8) Diog. Laert. IX. §. 65. τουτο μοι, ω Πυρρων, ιμειρεται ητορ ακουσαι
πως ποτ' ανηρ ετ' αγεις ρεξας μεθ' ησυχιας
μουνος εν ανθρωποισι θεων τροπον ηγεμονευων;

9) Diog. Laert. IX. §. 65. ω γερον, ω Πυρρων, πως ηπο-θεν εκδυσιν ευρες
λατρειης δοξων τε κενοφρο-συνης τε σοφιζων
και πασης απατης πειθους τ' απελυσαο δεσμα.
ουδε μελει σοι ταυτα μεταλλησειν, τινος ουρα
ειλληδ' εχουσι, ποθεν τε και εις ο κυρει τα εκαστα.

Will man Beiſpiele von der Aehnlichkeit in dem Praktiſchen, in dem Charakter, ſo fehlt es auch hier nicht an Berührungspuncten. Alles, was wir von Pyrrho wiſſen, beweiſet, daß er ein rechtſchaffener Mann war, von ſanfter und friedfertiger Gemüthsart, der in den Verhältniſſen, in denen er lebte, ſeine Pflichten treu erfüllte. Sein einziges Beſtreben war ſittlich gut zu werden [10]). Auch genoß er ausgezeichnete Achtung von ſeinen Mitbürgern, indem ſie ihm nicht nur eine Prieſterſtelle gaben, ſondern auch aus Rückſicht gegen ihn allen Philoſophen anſehnliche Privilegien ertheilten [11]).

In einem Punkte ſcheint ſich Pyrrho von dem Sokrates zu entfernen, darin nehmlich, daß er eine weniger gute Meinung von den Menſchen hegte, und oft den Vers des Homers: Menſchen ſind wie das Laub der Bäume, und ähnliche im Munde führte. Aber Philon, der dieſes berichtet, bemerkt auch, daß er ſie in keiner andern Abſicht angeführt habe, als um die Charakterſchwäche, das Streben nach nichtswürdigen Dingen, und den Mangel ernſthafter Denkungsart an den Menſchen zu rügen [12]). Und

10) Diogenes Laert. IX. §. 64. nach der Stephan. Ueberſetzung, welche dem Sextus beigefügt iſt, Unde et illum complectitur mirifice Timon in Pythone et in Sillis, quod liber evaſerit omnibus perturbationibus, ſuperſtitioneque et vanitate et captione ſophiſtica ac Dei inſtar inter homines regnarit. Dieſes ſteht nicht in der Meibom. Ausgabe des Textes) — καταληφθεις δε ποτε και εαυτω λαλων, και ερωτηθεις την αιτιαν, εφη, μβλεταν χρηστος ειναι.

11) Diogenes Laert. IX. §. 64.

12) Diog. Laert. IX. §. 67. 68. προσφερεσθαι δε και ταυτα, και ὁσα συντεινει εις το αβεβαιον κενοσπουδον ἁμα και παιδαριωδες των ανθρωπω-

Und eben darin nähert ſich ſeine Denkungsart der Sokratiſchen wieder, und eröffnet uns eine neue Ausſicht auf den Urſprung ſeines Skepticismus. Ueberzeugt, daß Sittlichkeit allein die Würde des Menſchen ausmacht, erſchien ihm alles Wiſſen dagegen von geringerm Werth. Und nachdem einmal Gleichgültigkeit gegen alle Speculationen ſeinen Geiſt erfüllt hatte, alle bisherigen Verſuche der Art das Anſehen der Wichtigkeit in ſeinen Augen verloren hatten, konnte er um ſo freier und unbefangener zu einer Prüfung derſelben übergehen. Die Zuſammenſtellungen aller Begriffe und Behauptungen überzeugte ihn von der Ungewißheit und Thorheit alles menſchlichen Wiſſens, welches dem Menſchen keine ſichere Belehrung über die Dinge, die ihn umgeben, über die Natur deſſen, was er als ſein höchſtes Gut begehrt, und keine feſten Regeln für ſein Handeln gewährt. Er folgerte daraus das Reſultat, daß das ſpeculative Denken, welches über die Erſcheinungen hinausgehet, gar keinen Nutzen gewähret, und daß es beſſer iſt, der Menſch richtet ſich in ſeinen praktiſchen Verhältniſſen nach ſeinen Gefühlen, die ihn weniger irre führen, als die Speculationen.

Daß dieſes der Geſichtspunct des Pyrrho war, läßt ſich aus einigen Stellen des Cicero beweiſen, die bei der gewöhnlichen Behandlung des Skepticismus faſt ganz unbeachtet geblieben ſind. In den Büchern von dem höchſten Gute zählt er den Pyrrho an einigen Stellen unter denen auf, welche die Sittlichkeit das honeſte vivere für das einzige Gut und auſſerdem nichts für begehrungswerth gehalten haben; er verbindet hier mehrmals den Ariſto Chius mit dem Pyrrho und tadelt ſie, daß ſie auſſer der Tugend alles übrige für gleichgültig erklärt und geſagt hätten, es ſey z. B. zwiſchen der vollkommenſten Geſundheit und der heftigſten Krankheit kein Unterſchied; und ſie hätten, ſetzt er hinzu, indem ſie

die

die Tugend von allem Materiellen entfernt, und ihr nichts gelaſſen hätten, woraus ſie entſpringen, oder worauf ſie ſich gründen könnte, die Tugend ſelbſt zu einem Undinge gemacht [13]). Eben ſo ſcheint auch eben der Ariſto, deſſen wir erwähnt haben, gedacht zu haben, der eben aus dem Grunde, weil er die Tugend für das einzige Gut hielt, alle Wiſſenſchaften, die Ethik ausgenommen, als unnütz oder unmöglich verwarf [14]).

Dieſe Gleichgültigkeit gegen die Wiſſenſchaften konnte einen philoſophiſchen Kopf leicht weiter führen. Er konnte, um dieſe zu rechtfertigen, unterſuchen, was denn von den berühmteſten Philoſophen ausgemacht worden ſey; und da das Reſultat für die Dogmatiker nicht günſtig ausfallen konnte, zuletzt bei einem allgemeinen επεχειν ſtille ſtehen.

Uebri-

13) Cicero de Finib. IV c. 16. Itaque mihi videntur omnes quidem illi erraſſe, qui finem bonorum eſſe dixerunt, honeſte vivere: ſed alius alio magis: Pyrrho ſcilicet maxime, qui, virtute conſtituta, nihil omnino, quod appetendum ſit, relinquat. II. c. 13. Quae cum Ariſtoni et Pyrrhoni omnino viſa ſunt pro nihilo, vt inter optime valere et graviſſime aegrotare nihil prorſus dicerent intereſſe: recte iam pridem contra eos deſitum eſt diſputari. Dum enim in una virtute ſic omnia eſſe volubrunt, vt eam rerum ſelectione expoliarent, nec ei quidquam, aut unde oriretur, darent, aut vbi niteretur: virtutem ipſam, quam amplexabantur, ſuſtulerunt.

14) Diog. Laert. VII. §. 160.

Uebrigens hat Pyrrho nichts über ſeinen Skepticismus geſchrieben [15]). Sein Freund und Schüler Timon war der erſte, welcher den Skepticismus ſchriftlich behandelte, und daher auch zugleich als Referent des Pyrrho zu betrachten iſt. Aus mehreren Urſachen iſt zu bedauern, daß wir von dieſem merkwürdigen Mann, der für die Geſchichte der Philoſophie vielleicht noch wichtiger iſt, als Pyrrho, ſo wenig Zuverläſſiges wiſſen, noch mehr aber der Verluſt ſeiner Schriften zu beklagen, von denen nur hie und da Fragmente vorkommen.

Timon aus Phlius in Achaja, war erſt ein Schüler des Stilpo. Einige Zeit darauf, nachdem er in ſeinem Vaterlande geheirathet hatte, reiſte er nach Elis zum Pyrrho, wo er eine geraume Zeit ſich muß aufgehalten haben, da ihm einige Kinder in Elis geboren wurden. Es ſcheint, daß er ein Arzt war, denn Diogenes erzählt, daß er ſeinen älteſten Sohn in dieſer Kunſt unterrichtete [16]). Ueberhaupt waren die meiſten Skeptiker Aerzte; und vielleicht trug die Ausübung einer Kunſt, in welcher von jeher ſo viel Ungewiſſes geweſen und welche ſo gerne philoſophiſche Grundſätze auf die Erfahrung anwendet, nicht wenig bei, ſie auf die Schwäche aller Theorien aufmerkſam zu machen. Als ſein Vermögen geſchmolzen war, reiſte er nach dem Helleſpont und Propontis, und declamirte wahrſcheinlich ſeine Gedichte. Auf dieſe Art erwarb er anſehnliche Summen Geld, von dem er ſeine ganze übrige Lebenszeit in Athen ſehr gemächlich leben konnte [17]).

Diogenes führt eine Menge von Luſt- und Trauerſpielen und auch proſaiſche Schriften an, welche er geſchrie-

15) Diogenes Laert. IX. §. 103. I. §. 16. Daher nennt Sextus den Timon einen προφητης των Πυρρωνος λογων adverſ. Mathem. I. §. 53.

16) Diog. Laert. IX. §. 109.

17) Diog. Laert. IX. §. 110.

ſchrieben hat. Uns intereſſiren hier nur ſeine philoſophiſchen Schriften. Unter dieſen waren unſtreitig ſeine Silli, ein beiſſendes Spottgedicht, die berühmteſten. Timon legt dieſes Gedicht dem Xenophanes in den Mund, welcher in dem erſten Buche allein ſpricht, in dem zweiten und dritten ein philoſophiſches Geſpräch mit Timon über die ältern und neuern Philoſophen hält. Der Inhalt aller drei Bücher war Satyre und Spott gegen die berühmteſten Dogmatiker [18]). Sextus Empiricus führt noch eine Schrift gegen die Phyſiker an [19]) wenn dieſes wirklich ein eignes Werk, und nicht etwa, wie wir vermuthen, ein Theil von den Silli war. Noch wird eines Gedichts gedacht, welches ἐνδαλμοι betitelt war, uns aber nicht ſo ſehr intereſſirt, weil deſſen Inhalt weniger bekannt iſt, und ein proſaiſches Werk von den Empfindungen [20]). Weit wichtiger ſind zum

18) Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 224. εν πολλοις γαρ αυτον επαινεσας τον Ξενοφανην, ὡς και τας σιλλας αυτω αναθεινας, Diog. Laert. IX. 111. των δε σιλλων τρια εξιν· εν οις ὡς αν σκεπτικος ων παντας λοιδορει και σιλλαινει τας δογματικας, εν παρῳδιας ειδει. ὡν το μεν πρωτον αυτοδιηγητον εχει την ερμηνειαν· το δε δευτερον και τριτον εν διαλογε σχηματι. Φαινεται γαρ ανακρινων Ξενοφανην τον Κολοφωνιον περι ἑκαστων· ὁ δε αυτοδιηγεμενος (αυτῳ διηγεμενος) εστι και εν μεν τῳ δευτερῳ, περι των αρχαιοτερων· εν δε τῳ τριτῳ περι των ὑστερων. — το δε πρωτον ταυτα περιεχει πραγματα.

19) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. III. §. 2. Fabricius Vermuthung, es ſey dieſes eine von den proſaiſchen Schriften, welche Diogenes IX. §. 111. anführt, beruhet auf keinem ſichern Grunde.

20) Diog. Laert. IX. §. 105.

zum wenigſten die Silli, da wir, obgleich nur einige Fragmente ſich erhalten haben, den Ideengang, den Geſichtspunct und die Beſchaffenheit der Skepſis des Timon einigermaßen beſtimmen können.

Die Skeptiker verwalteten das Cenſuramt der Vernunft. Jedes Dogma, jede Behauptung, die über den Kreis der Phänomene hinausgeht, und dieſe zu erklären ſucht, wurde von ihnen als unſtatthaft angefochten. In dieſer Hinſicht muſterte Timon die ganze Reihe von Philoſophen, von Thales bis zum Arceſilaus; aber als Spottgedicht miſchte er viel Perſönliches ein, und geiſſelte oft die Philoſophen, anſtatt ihre Dogmen zu beſtreiten. Auch erlaubte wohl die dichteriſche Behauptung keine ſo ſtrenge Behandlung, kein ſo bündiges Raiſonnement, als wir etwa beim Sextus finden. Demungeachtet aber waren hier und da neben der Perſiflage gewiß auch ſehr helle Gedanken und gründliche Kritiken des dogmatiſchen Verfahrens eingewebt [20b]). Die Hauptſätze ſeiner Skepſis ſind, ſoviel wir aus den noch vorhandenen Bruchſtücken ſchlieſſen können, folgende: 1) die Dogmatiker haben keine Wiſſenſchaft begründet. 2) Die Gegenſtände, deren Erforſchung ſie am angelegentlichſten beſchäftiget hat, ſind für uns nicht erkennbar. 3) Alles Wiſſen iſt zwecklos und entbehrlich.

Der erſte Satz wurde, wie es ſcheint, vorzüglich durch die Bemerkung unterſtützt, daß die Dogmatiker die Grundſätze, auf welchen ſich der Beweis ihres ganzen Syſtems ſtützt, nicht erweiſen, ſondern vorausſetzen, wo-

20 b) Hieher gehört z. B. die feine Bemerkung über die Zeit. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VI. §. 66. X. § 197. ὅτε δὲ ἀμερὲς εἶναι δύναται. ἐν ἀμερεῖ γὰρ χρόνῳ οὐδὲν πεφυκὲ γίνεσθαι μερίζον ὡς φησι Τίμων, οἷον τὸ γίνεσθαι καὶ τὸ φθείρεσθαι καὶ πᾶν ὁ τοιοῦτος ἔοικεν.

wodurch ihre Arbeit zwar sehr leichte gemacht wird, ihr Gebäude aber ohne feste Grundlage in der Luft schwebt [21]).

Der Beweis des zweiten Satzes beruhet darauf. Die Dogmatiker haben es nicht mit den Erscheinungen, sondern mit den Dingen, wie sie unabhängig von unserer Vorstellung beschaffen sind, zu thun. Daß uns etwas erscheint, ist eine Thatsache, die nicht geleugnet werden kann. Ob aber auch ein Object an sich die Eigenschaft habe, die uns an demselben erscheint, ist eine Frage, die sich nicht beantworten läßt [22]). Man findet beim Sextus zum Beweis dieses Satzes zehn besondere Gründe (τροποι oder τοποι της επεχης); und es fragt sich ob diese schon vom Pyrrho, oder, weil dieser nichts geschrieben hat, vom Timon herrühren, oder ob sie eine Erfindung der neuen Skeptiker sind. Das erste scheint aus einer Stelle des Sextus zu folgen, wo er sagt: Er finde, daß die ältern Skeptiker sich derselben beständig bedient haben [23]). Für das zweite hingegen kann man das ausdrückliche Zeugniß des Aristocles anführen, daß Aenesidem der Erfinder der neun (wahrscheinlich ein Schreibfehler für zehn) Zweifelsgrün-

21) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat III. §. 2. και γαρ ὁ Τιμων εν τοις προς τας Φυσικας τουτο ὑπελαβε δειν εν πρωτοις ζητειν. Φυσει δε το, ει εξ ὑποθεσεως τι ληπτεον.

22) Diogenes Laert. IX. §. 105. το μεν ὁτι γλυκυ, α τιθημι· το δε ὁτι φαινεται, ὁμολογω.

23) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. c. 14. παραδιδουται τοινυν συνηθως παρα τοις αρχαιοτεροις Σκεπτικοις τροποι, δι' ων η Εποχη συνεχεσθαι δοκει, δεκα τον αριθμον.

gründe ſey [24]). Beide Zeugniſſe laſſen ſich durch andere Gründe noch verſtärken. An ſich wiegt Sextus Zeugniß das von Ariſtocles auf, da jener unſtreitig eine genauere Kenntniß von den Schriften der Skeptiker beſaß, als dieſer. Aber auf der andern Seite muß man ſich wundern, daß Sextus weder bei der weitläufigen Ausführung der zehn Gründe, noch an einem andern Orte ſich nur ein einzigesmal auf den Timon berufen; daß auch kein anderer Schriftſteller etwas davon angeführet hat. Zwar werden dieſe Zweifelsgründe von einigen als Pyrrhoniſch angeführt [25]). Allein dieſes ſind doch nur neuere Schriftſteller, die durch ihr Gewicht einer Sache, die an ſich nicht glaublich iſt, nicht mehr Glaubwürdigkeit geben können. Denn man darf nur dieſen Theil des Skeptiſchen Werkes geleſen haben, um ſich zu überzeugen, daß dieſes Raiſonnement, welches eine ſo große Menge von Erfahrungen und Beobachtungen enthält, mit ſo viel Feinheit und logiſcher Kunſt ausgeführt iſt, ſchwerlich in der Geſtalt von Pyrrho oder auch Timon herrühren möge. Und warum ſollte auch Ariſtocles, der dem Aeneſidemus die Erfindung dieſer zehn ſkeptiſchen Gründe beileget, vom Timon geſchwiegen haben, da er an eben dem Orte uns die Hauptſätze der Skepſis des Timon bekannt macht.

Nach alle dem, was ſich für und wider die Sache ſagen läßt, ſcheint es uns das wahrſcheinlichſte, daß dieſe ſkeptiſchen Gründe in der Geſtalt, wie ſie Sextus darſtellt, eine ſpätere Erfindung ſind; daß aber die erſten Skeptiker den erſten Stoff dazu hergegeben haben. Gegen dieſes Re-

24) Euſebius Praeparatione Evang. XIV. c. 18. ὁποταν γε μην Αινησιδημος εν τη ὑποτυπωσει τας εννεα διεξιη τροπας· κατα τοσαυτας γαρ αποφαινειν αδηλα τα πραγματα πεπειραται.

25) So hatte Plutarch nach dem Schriftenverzeichniß des Lamprias περι των Πυρρωνος δεκα τοπων geſchrieben.

Resultat kann man nun auch um so weniger die Auctorität des Sextus anführen, weil man nicht bestimmt weiß, welche Skeptiker er unter die ältern, welche unter die neuern rechnet. Nach Fabricius beschließt Aenesidemus jene Reihe; allein da keine Gründe für diese Bestimmung angegeben sind, so wäre es wohl möglich, daß Sextus erst vom Agrippa an die neuen Skeptiker zählte.

Jedoch ist nach dem Gange der Cultur des menschlichen Geistes höchst wahrscheinlich, daß Pyrrho und Timon nicht sowohl auf allgemeine Gründe, um den Dogmatismus zu bestreiten, gedacht, sondern ihren Angriff mehr gegen einzelne Systeme und Theorien gerichtet haben. Auf diese Art konnten sie den jüngern die Materialien in die Hände arbeiten, aus denen sie ihre allgemeinen skeptischen Gründe entwickelten.

Nach dem Aristocles war der Ideengang des Timon folgender: Wer glückselig seyn will, muß drei Punkte erwägen. 1) Von welcher Beschaffenheit die Dinge sind. 2) Wie unser Verhältniß gegen sie seyn muß. 3) Was für Folgen aus diesem Verhältnisse für unsern Zustand entstehen. Was den ersten Punkt betrift, so sagte er, die Dinge seyen von der Art, daß sich nichts über sie ausmachen und entscheiden lasse, völlig unbestimmt und für uns gleichgültig. Zweitens. Daher wären weder die Empfindungen noch die Urtheile weder wahr noch falsch, und man könne ihnen weder Glauben beimessen, noch versagen; vielmehr müsse man ohne alle Neigung und Eingenommenheit unerschütterlich sein Urtheil zurückhalten, und von jeder Sache sagen, sie ist so wenig dies als jenes, es läßt sich von ihr weder ein Seyn noch ein Nichtseyn aussagen. Dieser Gemüthszustand hat zur Folge eine völ-

lige Unentſcheidenheit und Gemüthsruhe [26]). Ungeachtet wir nicht glauben, daß Ariſtocles hier alles richtig getroffen habe, ſo iſt doch auch hier unverkennbar, daß dieſe Skepſis von dem Praktiſchen ausging, wie wir auch ſchon bei dem Pyrrho wahrſcheinlich gemacht haben. Einem ſo ſcharfſinnigen Denker und Beobachter des Menſchenlebens konnte es nicht entgehen, daß die Kunſt der Glückſeligkeit eine nichtige Idee ſey, ſo ſehr auch alle Philoſophen vorzüglich ſeit Sokrates ſich dieſelbe in Kopf geſetzt hatten. Die Glückſeligkeit kann nicht gelehrt werden; denn ſie beruhet auf ſubjektiven Trieben und Bedürfniſſen, welche ſehr verſchiedenartig ſind, auf dem Verhältniß der Dinge zu denſelben, welches ſich ſo wenig als jene individuelle Anlage nach einem allgemeinen Maaßſtabe beſtimmen läßt. Gleichwohl iſt das Verſprechen, menſchliche Glückſeligkeit zu lehren, ſo anlockend, ſo verführeriſch; aber um ſo mehr ſind auch diejenigen zu bedauern, die ſich von ſolchen Lockungen einnehmen, und in einer der vielfältigen widerſpre-

chens

26) Euſebius Praeparat. Evangelic. XIV c. 18. Ὁ δε γε μαθητης αυτε Τιμων φησι, δειν τον μελλοντα ευδαιμονησειν, εις τρια ταυτα βλεπειν· πρωτον μεν, ὁποια πεφυκε τα πραγματα· δευτερον δε, τινα χρη τροπον ἡμας προς αυτα διακεισθαι· τελευταιον δε, τι περιεσται τοις ἁτως εχεσι. τα μεν εν πραγμασι φησιν αυτον αποφαινειν επισης αδιαφορα, και αςαθμητα και ανεγκριτα· δια τετο μητε τας αἰσθησεις ἡμων, μητε τας δοξας αληθευειν ἡ ψευδεσθαι. δια τετο εν μητε πιςευειν αυτοις δειν, αλλ. ἀδοξαςους και ακλινεις και ακραδαντους ειναι, περι ἑνος ἑκαςε λεγοντας, ὁτι μαλλον εςιν ἡ ουκ εςιν ἡ και εςι, και ουκ εςιν, ἁτ' ουκ εςιν. τοις μεν τοι διακειμενοις ἑτω περιεσεσθαι Τιμων φησι, πρωτον μεν ἀφασιαν, επειτα δ' αταραξιαν, Αινησιδημος δε ἡδονην.

chenden Theorieen ihr einziges Heil zu finden vermeinen [27]). Es iſt vielmehr kein anderer Weg um wahre innere Ruhe zu finden, als ſich von allen Syſtemen loszureiſſen, allem Wahne einer Erkenntniß der Dinge zu entſagen, und dann der unverfälſchten, unverſtimmten Stimme ſeiner Natur zu folgen; zu thun, was ſie heiſcht, zu unterlaſſen, was ſie empöret, ohne ſich die vergebliche Mühe zu machen, die Natur der Dinge, das objective Gute und Böſe ergründen, und daraus Geſetze für das praktiſche Leben ableiten zu wollen [28]). Hieraus folgt alſo die Entbehrlichkeit alles theoretiſchen Wiſſens.

27) Sextus Empiricus adverſus Mathem. XI. §. 171. αἱ δη τοιαυται ὑποϑεσεις ϑηρευσε μεν τας νεκς ελπισι ψυχραις· κεκτι δε εισιν αλη. ϑεις. παρ' ὁ και Τιμων ὁτε μεν τας επαγγελλομενας την παραδοσιν αυτων επισκωπτει λεγων

πολλων λακεδονων λυμαντορες αμπυδολωται

ὁτε δε τας προσεχοντας αυτοις μεταμελομενας εΦ ὁις ματην εμοχϑησαν, παρεισαγει δια τετων

Φη δε τις αμαζων, ὑια βροτοι αμαζεσιν
οιμοι εγωτι παϑω, τινυ μοι σοΦον ενϑα γενηται
πτωχος μεν Φρενας ειμι, νοον δε μοι κε ενι κοκκος
η μεκατην Φευξεσϑαι οιομαι αιπυν ολεϑρον
τρις μακαρες μεν τοι και τετρακις ὁι μη εχοντες
μητε κατατρωξαντες ενι σχολη ὁσσ' επεπαντο
νυν δε με λευγαλεαις ερισιν ειμαρτο δαμηναι
και πενιη και ὁσσ' αλλα βροτους κηΦηνας ελαυνει.

Wahrſcheinlich ſind dieſe Verſe aus dem erſten Buche der Sillen.

28) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 30. κατα αναγκην γαρ εδει τον απορητικως

Der Ideengang des Timon ſcheint alſo nach dem, was wir eben angeführt haben, folgender zu ſeyn. Er gehet von dem allgemeinen Wunſch der Menſchen nach Glückſeligkeit aus; er zeigt, daß dieſe auf keiner objektiven Erkenntniß beruhet, und daß es keine Kunſt der Glückſeligkeit giebt, ungeachtet alle Philoſophen in dem Wahn ſtanden, den einzigen Weg zu derſelben entdeckt und gelehrt zu haben. Von dieſen allgemeinen Bemerkungen, gehet er über zur Cenſur aller vorhandenen Philoſophieen, und darin verfährt er mit Conſequenz; denn alles Philoſophiren über praktiſche Gegenſtände beruhete zuletzt auf theoretiſchen Sätzen oder Hypotheſen.

Hieraus läßt ſich das Verhältniß des älteſten Skepticismus zu dem neuern beſtimmen. Jener iſt gleichſam der Text, zu welchem die neuern Skeptiker den Commentar lieferten. In Anſehung des Grundes und Zwecks des Skepticismus, in Anſehung der Beſtreitung des Dogmatismus herrſcht die gröſte Einſtimmung. Kein Dogma wird angenommen, jedes wird beſtritten.

Die Erkenntniß der Dinge wird weder behauptet noch geleugnet, ſondern nur ein Zurückhalten des Urtheils, ein dahin geſtellt ſeyn laſſen, in Rückſicht auf den damaligen Zuſtand der Wiſſenſchaften und der Philoſophie für nothwendig erklärt. Dieſes drückten dieſe Skeptiker in Rückſicht auf ihren Gemüthszuſtand durch den Ausdruck: ich entſcheide nicht (οὐδὲν ὁρίζω) und in Rück-

Φιλοσοφουντα, μη εις το παντελες ανενεργητον ονται και εν τοις κατα τον βιον πραξεσιν απρακτον, εχειν τι κριτηριον αἱρεσεως ἁμα και φυγης, τουτ' εστι το φαινομενον, καθως και ὁ Τιμων μεμαρτυρηκεν ειπων

αλλα το φαινομενον παντι σθενει, ὁπερ αν ελθῃ.

Diog. Laert. IX. §. 105.

Rückſicht auf die Objekte: eben ſo wenig dies noch jenes (οὐδὲν μᾶλλον) aus [29]).

Wenn das wahr iſt, was Ariſtocles beim Euſebius vom Timon ſagt, daß er behauptete: die Dinge ſind unbeſtimmt, ſie erklären ſich weder für das eine, noch das andere, ſie ſind für nichts entſcheidend, ſo iſt das ein Beweis für die Jugend dieſer Skepſis. Gleich den Dogmatikern gingen die Skeptiker von den Objekten aus, anſtatt vor allen Dingen durch eine Unterſuchung des Erkenntnißvermögens feſt zu ſetzen, was ſich erkennen oder nicht erkennen laſſe. Die Folge davon war, daß die Dogmatiker die Grenzen der Erkennbarkeit überſchritten, und auch da im entſcheidenden Tone ſprachen, wo nach der Natur des menſchlichen Geiſtes ſich nichts wiſſen läßt. Daher entſprangen nun die widerſprechendſten Behauptungen, und die entgegengeſetzteſten Syſteme, die jedem unbefangenen Denker den Gedanken aufdringen mußten, daß nicht alle wahr, aber leicht alle falſch ſeyn können. Dieſes veranlaßte nothwendig den Skepticismus, welcher in dieſer ſeiner erſten Periode ſich auf eben der Anſicht des Dogmatismus gründete. Nach dieſem erzeugten die Objekte Vorſtellungen, und drückten in denſelben ihr Weſen und Eigenſchaften ſo vollkommen aus, daß die Vorſtellungen treue Spiegel von den ihnen entſprechenden Objekten waren. Nach dem Skepticismus hingegen fehlte den Objekten das Vermögen, ſich in den Vorſtellungen vollkommen abzuſpiegeln, daß eben daraus die widerſprechenden Meinungen entſprangen. Denn, ſchloß man, wenn die Objekte ihr Weſen mit ſo unverkennbaren Zügen in den Vorſtellungen hinzeichneten, ſo könnte über ſie nur eine Vorſtellung ſeyn, und

29) Suidas in voce οὐδὲν μᾶλλον. Diogenes Laert. IX. §. 76. σημαινει αν ἡ Φωνη [οὐδὲ μᾶλλον] (καθα Φησι και Τιμων εν τῳ Πυθωνι) το μηδεν ὁριζειν, ἀλλα προσθετεον. Euſebius Praepar. Evang. XIV. c. 18

aller Widerſpruch müßte aus der Welt verſchwinden. Die Zuſammenſtellung der Widerſprüche in den Syſtemen der Dogmatiker mußte zum Beweiſe des Unvermögens der Objekte dienen, ihre Natur zu erkennen zu geben, und hieraus folgerten ſie die Unzuverläſſigkeit der Sinne und des Verſtandes zur Erkenntniß der Wahrheit. Die neuern Skeptiker, durch die Gegengründe der Dogmatiker veranlaßt, welche den Skepticismus von der Seite vorzüglich angriffen, daß er ſelbſt eine objektive Behauptung enthalte, dieſe nämlich, die Objekte ſind unvermögend, eine Erkenntniß zu begründen, gaben mit großer Einſicht dieſe auf, und blieben bei der Anſicht ſtehen, daß bis jetzt in keinem Stücke etwas entſchieden ſey, und die widerſprechenden Behauptungen den Verſtand in eine Art von Gleichgewicht ſetzen, daß er weder bejahend noch verneinend zu entſcheiden wagt.

Dieſer Skepticismus hatte übrigens keinen Einfluß auf das praktiſche Leben. Er ließ nur das Verhältniß der Dinge zum Erkenntnißvermögen unentſchieden, und beſtritt jedes objektives Urtheil über die Objekte. Er leugnete aber nicht, daß die Objekte den Menſchen auf gewiſſe Weiſe, mit gewiſſen Eigenthümlichkeiten erſcheinen, und daß dieſe Einfluß auf das Begehrungsvermögen haben, ohne daraus die Folgerung auf das Weſen der Dinge an ſich zu erlauben. Daher folgten die Skeptiker ihren Empfindungen und Gefühlen, ſie richteten ſich nach den Gewohnheiten und Obſervanzen in dem bürgerlichen Leben [30]). Sie geſtanden, daß uns einige Dinge als gut, andere als böſe und andere als gleichgültig erſcheinen, daß wir aber nicht erkennen können, was an ſich gut oder böſe

30) Sextus Empiricus adverſ. Mathom. VII. §. 30. Diogenes Laert. IX. §. 105. ὁθεν καὶ Τίμων ἐν τῷ Πυθῶνι φησι, μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνηθειαν. Für Πυθων muß man wahrſcheinlich hier und an andern Stellen Πυῤῥων leſen.

böſe ſey. Und darin haben ſie nach der herrſchenden Anſicht der Dogmatiker völlig Recht. Wenn ſich dieſes nicht a priori beſtimmen läßt, wenn es von der Erkenntniß der Dinge an ſich, die nur empiriſch ſeyn kann, abhängen ſoll; was wir für gut oder böſe erkennen, ſo giebt es darin nichts abſolutes, weil jeder Menſch ſeinen eignen ſubjektiven Maaßſtab hat.

Uebrigens ſcheint Timon eben ſo wie Pyrrho die Tugend für das einzige wahre Gut des Menſchen gehalten zu haben. Man kann dieſes zum wenigſten aus einer Stelle des Sextus folgern [31]). Wie ſie aber dieſes mit ihrer Skepſis vereinigten, oder vereinigen konnten, läßt ſich aus den einzelnen Bruchſtücken, die wir noch haben, nicht beſtimmen. Man könnte zwar mit dem Sextus ſagen: Timon habe dieſes für kein objektives, ſondern nur ſubjektives Urtheil gehalten, welches ſich auf Gefühl gründe [32]). Allein dann hätte er doch dieſes für ein unveränderliches und nothwendiges Gefühl halten müſſen, weil es ſonſt nicht möglich wäre, eine unwandelbare Maxime darauf zu ſtützen. Timon und Pyrrho ſcheint nur gegen alle moraliſche Theorien eingenommen geweſen zu ſeyn, welche ſie damals kannten, (und gewiß gab es unter dieſen auch keine, welche die Foderungen der unbeſtochenen Vernunft völlig befriedigte) und ihr Mistrauen gegen allen theoretiſchen Vernunft-

31) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. XI §. 20. κατα δε το φαινομενον τουτων ἑκαστον, ἐχομεν εθος αγαθον η κακον η αδιαφορεν προσαγορευειν· καθαπερ και ὁ Τιμων, εν τοις ινδαλμοις ἐοικε δηλειν, οταν φη

η γαρ εγων ερεω ὡς μοι καταφαινεται ειναι
μυθον αληθειης ορθον ἐχων κανονα·
ὡς ἡ τε θειη τε φυσις και τ' αγαθη αμει
ἐξ ὡν ισοτατος γινεται ανδρι βιος.)

32) Sextus Empir. l. c.

nunftgebrauch, der durch keine ſichern Principien in den gehörigen Schranken gehalten wurde, verſchloß ihre Augen gegen das Wahre, was in allen Syſtemen enthalten war, und, von dem Falſchen und Einſeitigen geſondert, gewiß zum Vortheil der Wiſſenſchaft benutzt werden konnte. Hierin lag auch wahrſcheinlich die Haupturſache, warum die Dogmatiker und die Skeptiker beide ihren Weg fortgingen, ohne einander über den wahren Streitpunkt verſtändigen und zum Beſten der Wiſſenſchaft auf einander wirken zu können.

Doch wir müſſen nun wieder zurück auf den berühmteſten Schüler des Sokrates, den Plato, und auf die übrigen dogmatiſchen Syſteme dieſer Periode.

Sechſter Abſchnitt.

Philoſophie des Plato.

So wohlthätig auch Sokrates durch ſein Beiſpiel und ſeine Lehren für ſein Zeitalter gewirkt hatte, ſo wenig hatte doch die Philoſophie als Wiſſenſchaft unmittelbar etwas als neue Ausſichten durch ihn gewonnen. Indem er auf der einen Seite ſich laut gegen die Sophiſten, ihre leeren Vernünfteleien und ihren verderblichen Eigennutz erklärte, die Urtheile der geſunden Vernunft gegen ſie geltend zu machen ſuchte, und ein vernünftiges Betragen gegen ſich und andere durch ſeine nachdrücklichen und das Herz ergreifenden Vermahnungen empfohl, wirkte er unmittelbar auf die Verbeſſerung der Denkart ſeiner Zeitgenoſſen. Dieſes hatte zwar mittelbarer Weiſe auch Einfluß auf den Zuſtand der Philoſophie, inſofern er dadurch das Nachdenken auf Gegenſtände richtete, welche dem Menſchen zu nahe liegen, und zu wichtig ſind, als daß ſie nicht von jedem denkenden

Men-

Menſchen, wenn einmal ſeine Vernunft erweckt iſt, mit Intereſſe unterſucht werden ſollten. Indeſſen ging doch Sokrates nie aus der Sphäre des gemeinen Verſtandes in die des Philoſophen über; er entwickelte die Ueberzeugungen, welche jeder Menſch von unverdorbenem Verſtande und Herzen für wahr anerkennt, er betrachtete dieſe Uebereinſtimmung ſelbſt als den Beweis ihrer Wahrheit, ohne ſich je ernſtlich in die Unterſuchung einzulaſſen, jene Ueberzeugungen aus Principien zu erklären, und dadurch die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit aus Gründen, die in der Natur des menſchlichen Geiſtes enthalten ſind, zu erklären.

Was Sokrates nicht that, das leiſtete einer ſeiner Schüler, der hohen Enthuſiasmus mit dem Talent des tiefen Denkens und Dichtergeiſt mit philoſophiſchem Geiſte in einem ſeltnen Grade vereinigte: der von keinem beſſer als von dieſem Weiſen zu dem eigentlichen Beruf eines Philoſophen gebildet und vorbereitet werden konnte. Gewohnt, alle Ueberzeugungen, die er ſeinen Schülern ans Herz legen wollte, aus ihnen ſelbſt zu entwickeln, richtete er nothwendig den Forſchungsgeiſt eines jungen feurigen zum Selbſtdenken geneigten Jünglings auf die einzige Quelle aller Wahrheit, auf die Erforſchung des menſchlichen Geiſtes, auf das Vermögen aller Principien des Denkens und Handelns hin. Das Intereſſe für das Praktiſche, welches er bei ſeinen Schülern erweckte, legte dem Fluge der Einbildungskraft Zügel an, hielt dem Hang der Vernunft nach überſchwenglichen Speculationen in den nöthigen Schranken, und gab allen Seelenkräften einen Vereinigungspunct zu deſto inuigern Auffaſſung und Verfolgung eines Gegenſtandes.

Dieſer Schüler war Plato. Gebildet in dieſer Schule der Lebensweisheit, genährt in den Geiſteswerken der Griechen, vorzüglich der Dichter, bekannt mit allen ältern philoſophiſchen Verſuchen, war er, bei ſeinen groſſen Talenten, im Stande, die Philoſophie auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erheben, und durch einen

mündlichen und schriftlichen Vortrag noch mehrere gute Köpfe zur Kultur derselben zu wecken. Doch wir müssen von diesem Philosophen ausführlicher handeln, und sowohl sein Leben, insoweit es für die Geschichte seiner Philosophie wichtig ist, beschreiben, als auch sein philosophisches System, und seine Verdienste um das philosophische Wissen in gehöriges Licht zu setzen [1]).

Erstes Kapitel.

Leben des Plato.

Plato wurde zu Anfange des verheerenden Peloponnesischen Krieges geboren; nach Doddwell in dem 4 oder nach Corsini am Ende des dritten Jahrs der 87 Olympiade) und trat also unter solchen Zeitverhältnissen in die Welt ein, welche die Entwickelung geistiger Talente nicht eben sehr zu begünstigen scheinen. Allein wenn man weiter nachforscht, so ist gerade dieser Umstand in Verbindung mit andern eine der vorzüglichsten Ursachen, welcher Plato seinen philosophischen Ruhm zu verdanken hat.

Er stammte aus einem alten edlen Geschlechte ab. Sein Vater Aristo war ein Nachkomme des durch seinen Patriotismus berühmten Königs Kodrus; seine Mut-

1) Eine vollständige Lebensbeschreibung dieses Philosophen liegt ausser meinem Plane. Wem die folgende Skizze nicht genüget, den verweise ich auf den 1. Band des Systems der Platonischen Philosophie und auf den Entwurf von Platons Leben übersetzt von Morgenstern Leipzig 1798.

Mutter, Perictione, zählte unter ihren Vorfahren den Bruder des großen Geſetzgebers Solon. Dieſe Abſtammung und die Verwandſchaft mit mehreren Staatsbedienten ſeiner Zeit war für einen Jüngling, deſſen lebhafter Geiſt für Ruhm ſo reizbar war, eine zu ſtarke Verſuchung, als daß er nicht ſich dem politiſchen Leben hätte widmen ſollen. Allein es ſchien, als wenn ein beſſerer Genius über ihn wallten, und durch die gewaltſamen Revolutionen in der Staatsverfaſſung Athens die wirkliche Ausführung ſeines Entſchluſſes jederzeit zurückhielt [1]).

Unſtreitig würde Plato, wenn er auch eine andere Laufbahn betreten hätte, ein großer Mann geworden ſeyn. Denn die Natur hatte ihm nicht gemeine Talente geſchenkt, und er ließ es an keinem Fleiße fehlen, ſich gehörig auszubilden [2]). Pericles hatte ein zu glänzendes Beiſpiel gegeben, was ein kluger Staatsmann in einem Freiſtaate wirken könne, der Genie mit Beredſamkeit beſitzt, als daß es nicht auf einen Jüngling von ſolchem Geiſte mächtig hätte wirken ſollen [3]). Wahrſcheinlich war es dieſes Beiſpiel und die Ueberzeugung, daß zu einer glücklichen politiſchen Laufbahn die ſorgfältigſte Ausbildung gehöre, was ihn

1) Plato. Epiſtola VII. 11. B. S. 93. 94. νεος ποτε ων πολλας δη ταυτον επαθον· ωηθην, ει θατερον εμαυτε γενοιμην κυριος, επι τα κοινα της πολεως ευθυς ιεναι.

2) Apuleius de doctrina Platonis. Nam Speuſippus domeſticis inſtructus documentis et pueri eius acre in percipiendo ingenium et admirandae verecundiae indolem laudat, et pubescentis primitias labore atque amore ſtudendi imbutas refert.

3) Plato. Alcibiades I. 5. B. S. 35.

ihn anſpornte, alles Wiſſenswerthe, was damals gelehrt wurde, zu lernen, und ſeine Geiſteskräfte zu cultiviren. Vorzüglich intereſſirte ihn aber die Dichtkunſt und die Philoſophie. Er laß nicht nur die vorzüglichſten Dichterwerke, ſondern fing auch ſelbſt an, in verſchiedenen Arten der Poeſie, in der epiſchen, lyriſchen und zuletzt in der dramatiſchen ſich zu verſuchen. Ungeachtet dieſe Producte der jugendlichen Phantaſie gewiß nicht ſchlecht waren, denn ſeinen Beruf zum Dichter bezeugen noch die philoſophiſchen Werke ſeines männlichen Alters, ſo konnten ſie doch nicht den Foderungen Genüge thun, welche ſein durch ſo vorzügliche Originalwerke gebildeter Geſchmack an ihn ſelbſt machte. Sein Ehrgeiz konnte es nicht leiden, dem Muſter nachzuſtehen, welches er zu erreichen oder zu übertreffen geſtrebt hatte [4]).

Von ſeinen Lehrern in der Philoſophie wird nur ein Kratylus und Hermogenes genennt; durch den erſten lernte er in früher Jugend des Heraclitus Philoſopheme kennen; der zweite machte ihn mit der Eleatiſchen Philoſophie bekannt [5]). Aber wahrſcheinlich ſind das nicht die einzigen Lehrer geweſen, die ein ſo wißbegieriger Jüngling in einer Stadt, wie Athen, welche die meiſten Gelehrten auf längere oder kürzere Zeit ſo gerne beſuchten, gekannt und benutzt hat. Am allerwenigſten läßt es ſich bezweifeln, daß er die Schulen der Sophiſten beſucht habe, denn ohne eine genauere Kenntniß ihrer Lehren und Me-

thos

4) Aelianus Var. Hiſtor. II. 30.

5) Ariſtoteles Metaphyſic. I. c. 6. εκ νεος τε γαρ συγγενομενος πρωτον Κρατυλω και ταις Ηρακλειτειαις δοξαις. Diogenes Laert. III. §. 6. Vielleicht iſt Hermogenes, den kein anderer Schriftſteller kennt, und der anonyme Biograph des Plato in der Bibliothek der alten Literatur und Kunſt 5 St. Hermippus nennt, keine hiſtoriſche Perſon.

thode, wäre es ihm nicht möglich gewesen, sie in seinen Schriften so lebendig zu schildern und zu persistiren

Kein Mann fesselte ihn aber so sehr als Sokrates, der von der ersten Bekanntschaft an (im 20. Jahre des Plato) sein Talent zum Selbstdenken so sehr zu beschäftigen und zu entwickeln wußte, daß er das Philosophiren zu seinem Lieblingsgeschäft machte, und der Muse der Dichtkunst auf immer den Abschied gab. Noch dauerte der Wunsch, sich dem Dienste der Republik zu widmen, fort, und er wartete nur auf günstigere Zeiten, wo er ohne seinen Grundsätzen ungetreu werden zu dürfen, oder sich ohne Nutzen aufopfern zu müssen, an der Verwaltung Theil nehmen könnte. Je weiter aber sich dieser Zeitpunct entfernte, je mehr die Hofnung verschwand, daß die Verfassung und Verwaltung in den Gang kommen werde, desto mehr interessirte ihn das Philosophiren [6]).

Wenn einmal ein solcher Kopf etwas mit Innigkeit ergreift, so verschwindet es nie ganz aus der Seele wieder. Er hatte seine dichterischen Arbeiten aufgegeben; aber in seinen Schriften zeigt sich noch immer der dichterische Geist. Seine Dialogen, von denen er einige noch vor Sokrates Tode zu schreiben anfing, sind ein Product des dichterischen und philosophischen Geistes. Dieser wählte und bearbeitete den Stoff, und jener schuf die schöne Form lebendiger Darstellung. Auch die Neigung zum Geschäftsleben erlosch nie ganz bei ihm; sie bekam in Sokrates Schule theils neue Nahrung, theils eine bestimmtere Richtung, durch welche sie mit dem Philosophiren in eins verschmolzen ward. Nicht die Praxis sondern die Theorie beschäftigte ihn ausschliessend. So vereinigte sich bei dem Plato zuletzt alles dahin, seine Geistesthätigkeit auf die Philosophie zu concentriren.

Die

6) Plato Epistol. VII. S. 93. 96.

Die Unterredungen des Sokrates betrafen fast durchgängig Gegenstände aus dem gemeinen Leben, die Pflichten einzelner Menschen, Klassen, Stände, die Mittel, seinen Beruf pflichtmässig zu erfüllen, vernünftige Zwecke zu erreichen, die allgemeine und besondere Glückseligkeit zu befördern. Das Interesse, welches diese Gegenstände für jeden gutgesinnten Menschen haben; die ganz eigenthümliche Herzlichkeit, Leichtigkeit und Gefälligkeit, womit Sokrates diese Wahrheiten zu entwickeln und Jedem ans Herz zu legen, die Feinheit des Witzes und der Ironie, womit er sie zu würzen wußte; mußte nothwendig einen geistreichen Jüngling nicht nur durch das Vergnügen fesseln, sondern auch den entschiedensten Einfluß auf die Bildung seines Charakters und die Richtung seines Kopfes haben. Sokrates Lebensweisheit beschäftigte Platons Geist, aber sie befriedigte ihn nicht. Sie erhielt und belebte das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, ohne das Forschen nach dem Wissen durch Principien zu befriedigen. Die Sophisten hatten durch ihre dialektischen Spitzfindigkeiten den menschlichen Verstand verwirret, und die Ansicht allgemeingultiger Wahrheiten fast zur Chimäre gemacht; Sokrates orientirte ihn erst wieder durch die feine Entwickelung gemeinsamer Ueberzeugungen; diese auf Principien zurück zu führen, war die Aufgabe, die Plato mit innigem Interesse faßte.

Ein wichtiger Vortheil, den Plato in dieser Schule gewann, war der, daß er durch Sokrates auf die Quelle aller Wahrheit aufmerksam gemacht wurde. Denn indem dieser seine Ueberzeugungen Niemanden aufdrang, sondern sie durch Fragen und Antworten Jeden in seinem eignen Bewußtseyn finden ließ, reizte er zu dem Versuche, dasjenige, was der Mensch nicht von andern, sondern aus sich weiß, näher zu untersuchen, zu entwickeln, und die Möglichkeit dieses Wissens zu erklären. Diese Fragen von einem denkenden Kopfe untersucht, mußten die wissenschaftliche

liche Cultur der Philoſophie um ſo mehr befördern, da ſie eine der wichtigſten Aufgaben derſelben betrafen.

Dieſe Cultur des Verſtandes hatte um ſo größern Werth, je mehr ſie mit Veredelung des Charakters verbunden war. Die gleiche Stimmung des Gemüths, gleiche Achtung alles Guten und Edelen, gleiche Liebe für Tugend und Religion knüpfte das enge Band zwiſchen dem Lehrer und dem Schüler, welches ungeachtet mancher Abweichung in der Denkart ununterbrochen fortdauerte, und auch den Tod des Sokrates noch überlebte. Das moraliſche Gefühl mußte nothwendig in dem Umgange und durch die geiſtreichen Geſpräche eines ſolchen Mannes entwickelt, geſtärkt und verfeinert werden. Nicht weniger wurde der Sinn für das Schöne gepflegt durch die geiſtreichen Geſpräche des Sokrates, der eben ſo ſehr die Frivolität und laxen Grundſätze der Sophiſten haßte, als den geſuchten falſchen Schimmer ihrer Prunkreder verachtete.

Alle dieſe Vortheile konnten die Schüler des Sokrates ohne Unterſchied benutzen. Aber nicht alle hatten den Geiſt eines Plato: dieſes macht einen großen Unterſchied in einer Schule aus, wo nicht ſowohl Lehren vorgetragen, als der Verſtand und das Herz gebildet wurden, und wo alles auf die Selbſtthätigkeit ankommt, mit der die Zöglinge ſelbſt an ihrer Bildung arbeiten. Es iſt aber keinem Zweifel ausgeſetzt, daß Plato unter allen Zöglingen des Sokrates die ausgezeichnetſten Talente und die größte Originalität des Geiſtes beſaß. Daher wirkte auch dieſe Bildungsanſtalt ganz anders auf ihn als auf andere, und ungeachtet des Einfluſſes des Sokrates, der auch bei ihm ſichtbar genug iſt, behielt er doch immer die Freiheit und Selbſtſtändigkeit ſeines Geiſtes bei, welche ihn gegen die Einſeitigkeit einiger Sokratiker ſchützte, welche alle Wiſſenſchaften verachteten, die nicht unmittelbar einen Beitrag zur menſchlichen Glückſeligkeit verſprachen, und welche jeden Schritt über ihren Lehrer hinaus für einen Fehltritt des Verſtandes erklärten. Es koſtete auch in der That

keine kleine Ueberwindung von Seiten ſeiner Mitſchüler, alle Anwandlung von Neide gegen denjenigen zu unterdrücken, deſſen Wißbegierde ſelbſt dem Sokrates nicht wenig zu ſchaffen machte [7]).

Wie ſehr Plato die Verdienſte des Sokrates ſchätzte, erhellet daraus, daß er auf ſeinem Sterbebette ſeine Glückſeligkeit prieß, daß er in Sokrates Zeitalter geboren worden. Er lebte mit ihm nur acht Jahre [7b]).

Nachdem dieſer Weiſe durch die elende Cabale einiger Feinde zum Tode verurtheilt worden war, wobei Plato nebſt den meiſten Sokratikern ſich als ſtandhafte Freunde bewieſen hatten, ging dieſer nach Megara zum Euclides, mit dem er einige Zeit in philoſophiſcher Muſe verlebte. Hier hatte er Gelegenheit, ſich mit den Philoſophemen der Eleatiker noch genauer bekannt zu machen.

Er trat hierauf eine Reiſe nach Italien, Sicilien, Cyrene und Aegypten an. Er wünſchte fremde Nationen, ihre Sitten, Einrichtungen, Staatsverfaſſungen kennen zu lernen, mit den Gelehrten des Auslandes in Verbindung zu kommen, und dadurch ſeine Kenntniſſe zu bereichern. Der Hauptbewegungsgrund zu dieſer Reiſe war höchſt wahrſcheinlich, theils ſeine politiſche Erfahrung zu erweitern, theils ſeine Kenntniß von der Pythagoräiſchen Phi-

7) Der anonyme Biograph in der Bibliothek der alten Literatur und Kunſt S. 3. μετα δε το την ηθικην ωφελησθηναι Σωκρατει, και πραγματα παρασχειν αυτω τω Σωκρατει εν τοις προς αυτον εντευξεσι.

7b) Plutarchus in Mario 3. B. S. 129. Πλατων μεν ην, ηδη προς τω τελευταν γενομενος, υμνει τον αυτε δαιμονα και την τυχην, ότι πρωτος μεν ανθρωπος, ειτα Ελλην, ε βαρβαρος, ηδ' αλεγον τη φυσει θηριον γενοιτο· προς δε τυτοις, ότι τοις Σωκρατες χρονοις απηντησεν ή γενεσις αυτε.

Philoſophie, von der im eigentlichen Griechenland, wie es ſcheint, nur einige unzuſammenhängende Sagen herumgingen, zu erweitern und zu berichtigen. Dieſes beruhet auf einem ſichern Zeugniſſe [8]; Jenes läßt ſich daraus ſchlieſſen, daß er in ſeinen Büchern von den Geſetzen hier und da die Verfaſſung der Aegyptier und Phönicier berührt, und in dem ſiebenten Briefe verſichert, er habe ſich von der Wahrheit überzeugt, daß die Verfaſſung und Regierung aller Staaten ſchlecht ſey [9].

Dieſe Reiſe, welche auch in politiſcher Rückſicht für Sicilien wichtige Folgen hatte, mußte nothwendig ſehr vortheilhaft ſeyn, wenn er ſeinen Zweck auch nur zum Theil erreichte. Die Pythagoräiſche Schule dauerte jetzt noch in Griechenland fort, und ſie hatte noch nicht aufgehört, große Männer hervorzubringen, die ſich durch die Staatsklugheit und philoſophiſchen Einſichten auszeichneten. Der berühmteſte unter dieſen war Archytas, mit welchem Plato eine vertraute Freundſchaft errichtete. Der Gegenſtand ihrer Geſpräche und Briefe waren Gegenſtände der Philoſophie, und vielleicht vorzüglich der Mathematik, und bei dieſem Wechſel ihrer Ideen mußten Beide gewinnen. Ob er auch noch andere Pythagoräer, z. B den Timäus von Locri, kennen lernte, iſt noch nicht entſchieden [10]. Einige

8) Apuleius. S. 367. Sed poſteaquam Socrates homines reliquit, quaeſivit, unde proficeret, et ad Pythagorae diſciplinam ſe contulit.

9) Epiſtola VII. S. 96. τελευτωντα δε νοησαι περι παντων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασαι πολιτευονται.

10) Die Pythagoräer, die kurz vor Plato oder zu ſeinen Zeiten lebten, ſcheinen die mathematiſchen Wiſſenſchaften und ſelbſt die Phyſik vor allen andern mit dem größten

In-

Pythagoräiſche Schriften, die Plato mit nach Hauſe brachte waren nicht allein für ihn von Nutzen, ſondern auch für den Ariſtoteles, der mit ihnen ſeine Bibliothek bereicherte, und dadurch die Kenntniß der Pythagoräiſchen Philoſophie verbreitete [11]).

Dieſe Vortheile, welche ſich nicht weiter in das Speelelle verfolgen laſſen, konnte ſich Plato verſchaffen, ohne daß es eine Aufnahme in den Pythagoräiſchen Orden bedurf-

Intereſſe bearbeitet zu haben. Die berühmteſten ſind Timäus und Archytas, die auch zugleich die wichtigſten Staatsämter in ihrem Vaterlande bekleideten. Von dem erſten ſagt Plato (Timaeus 9. B. S. 286) er ſey in Rückſicht auf ſein Vermögen und Geſchlecht einer der angeſehenſten Bürger in Locrien, er habe die höchſten Staatsämter verwaltet, und den höchſten Grad philoſophiſcher Einſichten erreicht. S. 300 aber ſagt er von ihm: er habe ſich die Natur des Univerſums und die Aſtronomie zum Gegenſtande ſeines angelegentlichſten Forſchens gemacht. Der Ruhm des Archytas als großen Mathematikers beſtätiget ſchon allein die Stelle des Horaz Od. I. 28, und Proclus in ſeinem Commentar des Euclides. Er fing zuerſt mit dem Eudoxus die Mechanik zu bearbeiten an. Plutarch. vita Marcelli c. 14. Gellius Noct. Attic. X. c. 12. Ariſtoteles führt einige Definitionen von ihm an, welche phyſikaliſche Gegenſtände betreffen. Metaphyſicor. VIII. c. 2. und Simplicius in Phyſica Ariſtotel. S. 165. die Definition der Zeit τον χρονον διαςημα της τε παντος Φυσεως. Auch ſiehet man aus Ariſtoteles Problemat. XVI. §. 10. daß er über den Bau der organiſirten Weſen Betrachtungen anſtellte.

11) Diog. Laert. III. §. 9. VIII. §. 84. Gellius Noct. Attic. III. c. 17.

durfte, welche einige Schriftſteller behauptet haben. Denn dieſer Orden exiſtirte nicht mehr, mit dem politiſchen Zweck hatte auch ſeine ganze innere Organiſation aufgehört. Geſetzt auch, daß die noch vorhandenen Pythagoräer in einer engen Verbindung ſtanden, welche den ehemaligen Orden in Erinnerung brachte, ſo läßt es ſich doch kaum denken, daß ſie noch beſondere geheime Lehren hatten, da ſie ſich größtentheils mit Mathematik, Aſtronomie und Phyſik beſchäftigten. Ueberhaupt verſchwand das Geheimnißvolle des Pythagoräismus immer mehr von der Zeit an, da Pythagoräer Schriften bekannt machten. Wenn ja noch irgend ein Gegenſtand war, in welchem Geheimniſſe nöthig waren, ſo war es die Religion; allein darin befanden ſich die Pythagoräer mit jedem aufgeklärten Mann in einerlei Falle. Die Privatüberzeugungen konnten ſie nicht öffentlich bekannt machen, nur ihre gleichgeſinnten Freunde wußten darum.

Von ſeinen übrigen Reiſen läßt ſich aus dem Allgemeinen, was wir ſchon berührt haben, nichts Ausführliches ſagen. Auf ſeiner Rückreiſe aus Aegypten beſuchte er Sicilien, beſah den Vulcan des Aetna, lernte den Dion kennen, und kam, nach manchen Lebensgefahren, die ihm ſeine Freimüthigkeit bei dem ältern Dionyſius zuzog, wieder nach Athen zurück, wo er in der Akademie, einem in der Vorſtadt gelegenen Gymnaſium oder in ſeinem in der Gegend liegenden Garten öffentliche Vorträge über philoſophiſche Gegenſtände hielt, und um ſich her eine große Anzahl von Schülern verſammelte. Es iſt zu bedauren, daß wir von dieſer Lehranſtalt, der erſten im eigentlichen Griechenlande, nach ihrer innern Einrichtung faſt gar nichts wiſſen. Aber höchſt wahrſcheinlich iſt es, daß Plato dabei auf zweierlei Zwecke dachte, Philoſophen zu bilden und Wahrheiten, die ein allgemeines Intereſſe haben, und nicht allein für die Schule gehören, vorzutragen. Einige Kenntniß von der Errichtung der Pythagoräiſchen Schule, welche dem Plato gewiß nicht fehlen konnte, konnte ihn

wohl beſtimmen, dieſe Einrichtung mit den nothwendigen Abänderungen auch in ſeiner Akademie beizubehalten, und ſie wurde, wie es ſcheint, von ſeinen nächſten Schülern, ſelbſt von dem Ariſtoteles nachgeahmt. Ariſtoteles hielt akroamatiſche und eſoteriſche Vorleſungen; jene waren wiſſenſchaftliche Vorträge für den engen Cirkel ſeiner Schüler: dieſe populäre Vorleſungen für das größere Publikum. Xenokrates hielt ebenfalls populäre Vorleſungen, wie aus der Geſchichte des Polemon erhellet. (Diog. Laert. IV. §. 16). Soviel iſt zum wenigſten gewiß daß Plato eine populäre und eine wiſſenſchaftliche Philoſophie hatte, und daß er nicht die letzte, ſondern die erſte in ſeinen Schriften vortrug. Sollte er dieſen Unterſchied nicht auch in ſeinen mündlichen Vorträgen beobachtet haben? Es läßt ſich dann auch eher erklären, daß nicht allein Philoſophen von Profeſſion, ſondern auch Staatsmänner, Generäle und Redner, z B. Timotheus, Phocion, Hyperides, Lycurgus, Demoſthenes u. ſ. w. unter ſeinen Schülern genennt werden [12]).

Wahrſcheinlich bediente er ſich einer verſchiedenen Form des Vortrags nach Beſchaffenheit ſeiner Zuhörer; vielleicht der dialogiſchen in ſeinen wiſſenſchaftlichen Vorträgen. Von welcher Form aber auch ſein Vortrag war, ſo iſt doch dieſes wahrſcheinlich, daß ſein vorzügliches Beſtreben dahin ging, Schüler zum Selbſtdenken zu gewöhnen, und daß er ihnen daher Probleme vorlegte, an deren Auflöſung ſie ihre Kräfte verſuchen mußten [13]). Daher

12) Diog. Laert. III. §. 46. Plutarch. adverſ. Coloten. S. 1126.

13) Plato Epiſtola II. 11. B. S. 70. αλλ' ευ ισθι, μηδενα πωποτε μοι το παντων ακροασαντα εχειν αλλως πως η ετως κατ' αρχας. και ο μεν πλειω εχων πραγματα, ο δε, ελαττω, μοχις απαλλαττονται. σχεδον δε ολιγοι.

her bildeten ſich in ſeiner Akademie auch mehrere Denker, unter denen Ariſtoteles alle übertraf.

Seine philoſophiſche Muſe wurde zweimal durch ſpätere Reiſen nach Sicilien unterbrochen, welche einen andern Zweck hatten, als die erſte. Der Wunſch, einem jungen Fürſten Staatsweisheit zu lehren, und durch ihn dasjenige, was er über die beſte Regierungsform gedacht hatte, zum Theil zu realiſiren, zugleich auch die Freundſchaft für den Dion bewog ihn zu dieſer Reiſe und zu ſeinem Aufenthalte am Hofe zu Syracus. Das Glück begünſtigte keine ſeiner Abſichten. Nach mancherlei Gefahren kam er wieder nach Athen zurück, und ließ ſich durch keine Bitten und Verſprechungen verleiten, ſich in politiſche Unternehmungen zu miſchen, ſondern widmete ſeine ganze übrige Lebenszeit ſeiner Akademie und ſeinen Schriften. Er ſtarb in dem 81ſten Jahre ſeines Lebens. (Olympiade VIII. 1)

Wenn man die Talente des Plato, ſo weit ſie ſich in ſeinen geiſtreichen Schriften offenbaren, betrachtet, ſo iſt er für das Alterthum eine in ſeiner Art einzige Erſcheinung, und man findet auch in den neuern Zeiten ſchwerlich einen Mann, der nach ſeiner ganzen Individualität ihm zur Seite geſetzt werden könnte. Er vereinigte Eigenſchaften des Geiſtes, welche zwar einzeln genommen hier und da in einem höhern Grade vorkommen, aber nie in ihrer Vereinigung und ſchönen Harmonie übertroffen worden ſind. Das erſte Talent, welches ſich am früheſten in ihm äuſſerte, iſt die von Seiten des Umfangs, der Lebhaftigkeit und Stärke ausgezeichnete Einbildungskraft, die ihn in den Stand ſetzte, alles mit der größten Lebendigkeit aufzufaſſen, feſtzuhalten und zu bilden; den gegebenen Stoff aufzunehmen, und neue Bildungen hervorzubringen; den Darſtellungen ſeiner eignen Ideen ſo viel Leben zu geben, und ſich in fremde mit ſolcher Leichtigkeit zu verſetzen. Die Natur ſchien ihn zum Dichter beſtimmt zu haben, und gewiß würde er in dieſer Laufbahn großes Glück gemacht haben,

wohl beſtimmen, dieſe Einrichtung mit den nothwendigen Abänderungen auch in ſeiner Akademie beizubehalten, und ſie wurde, wie es ſcheint, von ſeinen nächſten Schülern, ſelbſt von dem Ariſtoteles nachgeahmt. Ariſtoteles hielt akroamatiſche und eſoteriſche Vorleſungen; jene waren wiſſenſchaftliche Vorträge für den engen Cirkel ſeiner Schüler; dieſe populäre Vorleſungen für das größere Publikum. Xenokrates hielt ebenfalls populäre Vorleſungen, wie aus der Geſchichte des Polemon erhellet. (Diog. Laert. IV. §. 16). Soviel iſt zum wenigſten gewiß daß Plato eine populäre und eine wiſſenſchaftliche Philoſophie hatte, und daß er nicht die letzte, ſondern die erſte in ſeinen Schriften vortrug. Sollte er dieſen Unterſchied nicht auch in ſeinen mündlichen Vorträgen beobachtet haben? Es läßt ſich dann auch eher erklären, daß nicht allein Philoſophen von Profeſſion, ſondern auch Staatsmänner, Generäle und Redner, z B. Timotheus, Phocion, Hyperides, Lycurgus, Demoſthenes u. ſ. w. unter ſeinen Schülern genennt werden [12]).

Wahrſcheinlich bediente er ſich einer verſchiedenen Form des Vortrags nach Beſchaffenheit ſeiner Zuhörer; vielleicht der dialogiſchen in ſeinen wiſſenſchaftlichen Vorträgen. Von welcher Form aber auch ſein Vortrag war, ſo iſt doch dieſes wahrſcheinlich, daß ſein vorzügliches Beſtreben dahin ging, Schüler zum Selbſtdenken zu gewöhnen, und daß er ihnen daher Probleme vorlegte, an deren Auflöſung ſie ihre Kräfte verſuchen mußten [13]). Daher

12) Diog. Laert. III. §. 46. Plutarch. adverſ. Coloten. S. 1126.

13) Plato Epiſtola II. 11. B. S. 70. αλλ' ευ ισθι, μηδενα πωποτε μοι το πρωτον ακουσαντα εχειν αλλως πως η ωτως κατ' αρχας. και ὁ μεν πλειω εχων πραγματα, ὁ δε, ελαττω, μογις απαλλαττονται. αρχεδον δε παντες ολιγα.

her bildeten ſich in ſeiner Akademie auch mehrere Denker, unter denen Ariſtoteles alle übertraf.

Seine philoſophiſche Muſe wurde zweimal durch ſpätere Reiſen nach Sicilien unterbrochen, welche einen andern Zweck hatten, als die erſte. Der Wunſch, einem jungen Fürſten Staatsweisheit zu lehren, und durch ihn dasjenige, was er über die beſte Regierungsform gedacht hatte, zum Theil zu realiſiren, zugleich auch die Freundſchaft für den Dion bewog ihn zu dieſer Reiſe und zu ſeinem Aufenthalte am Hofe zu Syracus. Das Glück begünſtigte keine ſeiner Abſichten. Nach mancherlei Gefahren kam er wieder nach Athen zurück, und ließ ſich durch keine Bitten und Verſprechungen verleiten, ſich in politiſche Unternehmungen zu miſchen, ſondern widmete ſeine ganze übrige Lebenszeit ſeiner Akademie und ſeinen Schriften. Er ſtarb in dem 81ſten Jahre ſeines Lebens. (Olympiade VIII. 1)

Wenn man die Talente des Plato, ſo weit ſie ſich in ſeinen geiſtreichen Schriften offenbaren, betrachtet, ſo iſt er für das Alterthum eine in ſeiner Art einzige Erſcheinung, und man findet auch in den neuern Zeiten ſchwerlich einen Mann, der nach ſeiner ganzen Individualität ihm zur Seite geſetzt werden könnte. Er vereinigte Eigenſchaften des Geiſtes, welche zwar einzeln genommen hier und da in einem höhern Grade vorkommen, aber nie in ihrer Vereinigung und ſchönen Harmonie übertroffen worden ſind. Das erſte Talent, welches ſich am früheſten in ihm äuſſerte, iſt die von Seiten des Umfangs, der Lebhaftigkeit und Stärke ausgezeichnete Einbildungskraft, die ihn in den Stand ſetzte, alles mit der größten Lebendigkeit aufzufaſſen, feſtzuhalten und zu bilden; den gegebenen Stoff aufzunehmen, und neue Bildungen hervorzubringen; den Darſtellungen ſeiner eignen Ideen ſo viel Leben zu geben, und ſich in fremde mit ſolcher Leichtigkeit zu verſetzen. Die Natur ſchien ihn zum Dichter beſtimmt zu haben, und gewiß würde er in dieſer Laufbahn großes Glück gemacht haben,

wenn er ſeiner erſten Neigung gefolgt wäre. Allein er hatte noch ein anderes Talent, welches an Vorzüglichkeit jenem nichts nachgab, nehmlich die Gabe des Selbſtdenkens, einen ſtets regen Forſchungsgeiſt, Scharfſinn und Tiefſinn in einem hohen Grade. Ungeachtet ſich in ſeinen Schriften mehr der analytiſche als ſyſtematiſche Geiſt äuſſert, ſo würde man doch von dem letzten wahrſcheinlich mehr erblicken, wenn wir ſeine eſoteriſche Philoſophie genau kennten. Die Vereinigung des erſten und zweiten Talents macht die Grundlage ſeines originalen philoſophiſchen Geiſtes aus, durch welche er eben ſo glücklicher Erfinder als geiſtreicher Schriftſteller wurde; in ihr liegt die Urſache, daß er bei ſeinem Denken einen höhern Schwung nimmt, von dem, was iſt, zu dem was ſeyn ſoll, ſich erhebet, und allenthalben ſich Ideale denkt. Bei aller Stärke ſeiner Einbildungskraft war doch ſeine Denkkraft jener überlegen. Dieſe beherrſcht jene, ſie ſchreibt die Grenzen, die Zwecke und die Art und Weiſe vor, für welche und wie ſie ſich äuſſern ſoll. Ohne dies war Plato in Gefahr ein Schwärmer zu werden, wofür ihn auch einige gehalten haben, wenn ſie blos auf einige Partien ſeiner Schriften ſahen. Daß er es aber nicht war, beweiſt ſchon allein ſein Intereſſe für mathematiſche Wiſſenſchaften. Auſſer dieſen Geiſtesfähigkeiten beſaß Plato einen feinen Sinn für das Schöne, einen gebildeten Geſchmack, und ein lebhaftes Intereſſe für Sittlichkeit und Würde des Menſchen.

Es war ein Glück für ihn, daß er Gelegenheit fand, alle ſeine Fähigkeiten zu üben und zu cultiviren, oder vielmehr, daß er einen auſſerordentlichen thätigen Geiſt hatte, der auch ohne äuſſere Veranlaſſung, in ſich ſelbſt Antrieb zum Wirken und zur Anwendung ſeiner Geiſteskräfte fühlte. Ohne dieſes hätte er auch die günſtigen Verhältniſſe nicht ſo benutzt, in welche ſein Leben verſchlungen war. Seine dichteriſchen Verſuche waren gewiß eins der vorzüglichſten Mittel zur Cultur ſeines Geiſtes. Er lernte durch

ſie

ſie ſeine innern Kräfte kennen, und bildete ſeine Einbildungskraft zu dem auſſerordentlichen Grade aus, welcher allen ſeinen Geiſteswerken ein ſo ausgezeichnetes Gepräge gab. Dieſen Vortheil gewährte ihm von einer andern Seite das Studium der Mathematik, welche ſeinem Geiſte in dem Verhältniſſe mehr Stoff zum Denken und Erfinden darbot, je weniger ſie bisher noch wiſſenſchaftlich bearbeitet worden war. Und hierzu kommen noch ſeine Reiſen, ſeine auf denſelben und in Athen geſammelte Erfahrungen über Menſchen, Sitten, bürgerliche Verfaſſungen; ſeine Kenntniſſe von den ältern philoſophiſchen Verſuchen, und ſein Umgang mit mehreren Denkern ſeiner Zeit. Alles dieſes trug zur Bildung und Entwickelung ſeines Geiſtes bei.

Obgleich ſeine Schriften mehr Denkmäler ſeines philoſophiſchen und ſchriftſtelleriſchen Geiſtes, als ſeines eigentlichen Syſtemes ſind, ſo bleiben ſie uns doch auch in der letzten Rückſicht ungemein wichtig. Denn ſie ſind für uns die einzige, reine und ungetrübte Quelle, welche uns das ächte Bild ſeiner Philoſophie entgegenſtralt. Ohne ſie würden wir uns aus dem, was andere Schriftſteller über ihn geſagt haben, nur eine ſehr unvollſtändige und falſche Vorſtellung von ſeinen Philoſophemen machen. Um deſto nöthiger iſt es, das Verhältniß zu unterſuchen, in welchem ſeine Geiſteswerke zu ſeiner Philoſophie ſtehen [14]).

Von ſo vielen Seiten auch ſeine mit ſo groſſer Kunſt geſchriebene Dialogen dem Geiſte Genuß gewähren, ſo befriedigen ſie doch den ſtrengen Denker nur ſehr unvollkommen. Denn ſelten iſt eine Materie erſchöpft, und aus ſichern

14) Ausführlichere Betrachtungen über die Schriften des Plato findet man in meinem Syſtem der Platoniſchen Philoſophie 1 B. 2 Th. und Buhles Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. 2. Theil.

ſichern Principien hergeleitet; viele philoſophiſche Gegenſtände werden meiſtentheils nur berührt, oft weitläufige Debatten über ſie gehalten, ohne eine gründliche Entſcheidung einzuleiten und herbeizuführen. Ein großer Theil ſeiner Schriften beſchäftiget ſich mit Beſtreitung damals herrſchender Vorſtellungsarten oder mit Perſiflage einiger berühmten Sophiſten. So oft man Urſache findet, den hellen Geiſt, den Scharfſinn, die Bündigkeit des Schriftſtellers zu bewundern, eben ſo oft ſtößt man mit Unwillen auf Sophiſtereien und dialektiſche Blendwerke. Ueberhaupt findet man in ihnen philoſophiſchen, aber keinen ſyſtematiſchen wiſſenſchaftlichen Geiſt, einzelne Lichtſtrahlen von Principien eines Syſtems, aber kein zuſammenhängendes, nach Principien eingeleitetes und fortgeführtes Forſchen, und es bleibt unentſchieden, ob Plato wirklich ein zuſammenhängendes philoſophiſches Syſtem hatte, oder ob er nur einzelne Gegenſtände, ſo wie ſie ihm eine beſondere Veranlaſſung darbot, bearbeitete, wobei es ihm nicht allezeit eben um die Erweiterung der Einſicht ſeiner Leſer, als um eine angenehme Unterhaltung ihres Geiſtes zu thun war.

Dieſes iſt die Anſicht, welche ſich beim Durchleſen ſeiner Schriften zuerſt darbietet. Doch geſetzt, ſie würde durch ein gründlicheres Forſchen und Eindringen in den Geiſt derſelben nicht widerlegt, ſo würde Platons Verdienſt um die Philoſophie zwar nicht ſo hoch zu berechnen, aber immer noch ſehr beträchtlich ſeyn. Denn ſeine Unterſuchungen betreffen gerade dasjenige, was der Philoſophie damals ſehr noth war, nehmlich den Begriff von Erkenntniß, Wiſſenſchaft und Philoſophie, und ſie ſind inſofern als der erſte Verſuch, die Philoſophie als Wiſſenſchaft zu begründen, anzuſehen. Indeſſen ließ es doch Plato hierbei nicht bewenden. Ungeachtet wir in ſeinen Schriften kein ausgearbeitetes Syſtem finden, ſo kommen doch ſehr häufig Ideen vor, die mit zu viel Intereſſe behandelt ſind, als daß ſie

für

für bloß zufällige Eingebungen ſeines Geiſtes könnten gehalten werden, und man bemerkt nur zu bald den Zuſammenhang zwiſchen ihnen und gewiſſen Folgerungen, als daß man ſich des Gedankens erwehren könnte, dieſe Verbindung ſey etwas Zufälliges. Und wenn man dieſe Ideen weiter verfolgt, ſo laſſen ſie uns ein ausgearbeitetes Syſtem ahnden, was uns ſeine Schriften nur im Hintergrunde, aber nicht in ſichtbarer Geſtalt zeigen.

Die Urſache dieſer Erſcheinung entdeckt uns Plato ſelbſt. Er hatte nehmlich eine geheime Philoſophie, welche nicht für das große Publikum beſtimmt war, ſo wie ſein Schüler Ariſtoteles eine eſoteriſche und exoteriſche Philoſophie. Dieſes läßt ſich ſowohl durch einige Winke, die uns Plato ſelbſt darüber giebt, als auch durch einige Zeugniſſe des Ariſtoteles beweiſen. Die Sache iſt für die Darſtellung ſeiner Philoſophie zu wichtig, als daß wir nicht die Gründe für die Wirklichkeit des Faktums mit aller möglichen Genauigkeit ſammeln ſollten. Wir wollen daher den Plato ſelbſt reden laſſen.

Von allen gegenwärtigen und künftigen Schriftſtellern, welche etwas über meine Philoſophie ſchreiben, als wüßten ſie meine innere Ueberzeugung, ſie mögen ſich auf mich, oder auf anderer Zeugniß, oder auf ihre eigne Entdeckung berufen, kann ich verſichern, daß ſie nach meinem Urtheil gar nichts von der Sache verſtehen. Nie habe ich, und nie werde ich darüber etwas ſchreiben. Denn es läßt ſich nicht ſo wie andere Kenntniſſe ſchriftlich vortragen. Man muß lange Zeit über dieſen Gegenſtand nachgedacht haben, mit ihm gleichſam vertraut worden ſeyn, wenn in der Seele wie von einem Funken ein Licht ſich entzünden ſoll, das nur in ſich ſelbſt Nahrung findet. Hätte ich aber je darüber geſchrieben, oder geſprochen, ſo weiß ich wenigſtens, daß ich auf die vollkommenſte Darſtellung die größte Sorgfalt würde gewendet haben; es würde mich betrüben, wenn ich es ſchlecht gemacht hätte. Es würde die ſchönſte That meines Lebens ſeyn, die Menſchen über die wichtig-

ſten

ſten Gegenſtände zu belehren und die Natur für alle an das Licht hervorzuziehen, hätte ich mich nur überzeugen können, daß ſich für das große Publikum darüber ſchreiben und ſprechen lieſſe. Allein ich glaube, daß ſelbſt dieſes Unternehmen nicht allen ſondern nur wenigen Menſchen fromme, die nur weniger Fingerzeige bedürfen, um dieſe Wahrheiten ſelbſt zu entdecken. Die übrigen würden nur theils mit einer nicht verdienten Verachtung gegen ſie, theils mit einem eitlen Dünkel erfüllt werden, als hätten ſie, wer weiß was Großes gefunden[15]).

Dieſe und ähnliche Aeuſſerungen, welche in dem zweiten und ſiebenten Briefe vorkommen, beziehen ſich auf eine ſpecielle Begebenheit, die Plato ſehr zu Herzen nahm. Der König von Syrakus, Dionyſius der zweite, hatte nehmlich in einer Schrift einige philoſophiſche Lehrſätze als ſeine eignen Entdeckungen bekannt gemacht, die Plato nicht bekannt gemacht haben wollte. Es konnte nicht fehlen, daß manche Männer, die Platons Freundſchaft genoſſen, dieſen gelehrten Diebſtahl entdecken mußten, und auch alle übrigen, die wußten, in welchen Verhältniſſen Plato und Dionyſius geſtanden hatten, konnten leicht die Quelle errathen, aus welcher der königliche Schriftſteller geſchöpft hatte. Wir wiſſen nicht beſtimmt, welche Lehrſätze das waren, welche wider des Philoſophen Willen bekannt gemacht wurden; wir wiſſen nicht genau alle Verhältniſſe; aber es läßt ſich leicht denken, daß Plato mancherlei und wichtige Urſachen haben konnte, damit unzufrieden zu ſeyn. Man denke ſich nur, daß ſie Beziehung auf gewiſſe herrſchende Vorſtellungsarten, die Volksreligion u. ſ. w. betrafen, (welches wohl nicht anders ſeyn konnte, wenn ſie, wie Plato ſagt, die πρωτα und ακρα της Φυσεως alſo ſeine Metaphyſik zum Gegenſtande hatten)

15) Plato Epiſtola VII. II. B. S. 129. 130. Man vergleiche damit Brief 7. S. 136 und 21. Tr. S. 71. 72.

ten) und man wird leicht begreifen können, daß es nach dem damaligen Grad der Cultur, nach den damaligen politiſchen und ſchriftſtelleriſchen Verhältniſſen des Schriftſtellers nicht rathſam ſeyn konnte, mit ſolcher Freiheit ſeine Gedanken zu äuſſern, als es jetzt in manchen Ländern Europas möglich iſt. Ueber dieſen Gegenſtand erklärt ſich Plato ausführlicher in einer Stelle des Phädrus, die in Rückſicht auf ſeine Denkart und ſein Urtheil über Schriftſtellerei zu merkwürdig iſt, als daß wir ſie, ihrer Länge ungeachtet, nicht ganz herſetzen ſollten [16]).

Sokrates. Doch genug von der Theorie der Beredſamkeit. Nun aber haben wir noch etwas über die Schicklichkeit und Unſchicklichkeit der Schriftſtellerei zu ſagen, inwiefern ſie zweckmäſſig oder unzweckmäſſig iſt. Nicht wahr?

Phädrus. Ja.

Sokrat. Weißt du, wie man auf eine Gott gefällige Weiſe über Gegenſtände ſchreiben muß?

Ph. Nein. Aber Du vielleicht?

Sokrat. Eine Sage unſerer Vorfahren kann ich Dir darüber mittheilen; die Wahrheit ſelbſt aber mochte ihnen vielleicht nicht unbekannt ſeyn. Nun ſag mir, würden wir wohl etwas nach den Meinungen fragen, wenn wir die Weisheit ſelbſt entdecken könnten?

Ph. Die Frage iſt keiner Antwort werth. Indeſſen erzähl mir immer, was Du gehört haſt.

Sokrat. Die Sage iſt alſo dieſe. In alten Zeiten ſoll in Aegypten um die Gegend von Naukratis ein Dämon, mit Namen Theut geweſen ſeyn, deſſen geheiligter Vogel Ibis genennt wurde, und der, wie man ſagt, zuerſt die Zahlen, das Rechnen, die Geometrie, Aſtronomie, das Bret- und Würfelſpiel und vorzüglich auch die Buchſtaben erfunden hatte. Damals herrſchte über ganz Aegypten der König Thamus, der in der Stadt Theben reſidirte, und von den Griechen Gott Ammon

ge-

16) Plato Phaedrus 10. B. S. 379-389.

genennt wird. Zu dieſem kam Theut, zeigte ihm die erfundenen Künſte, und behauptete, ſie müßten allen Aegyptiern mitgetheilt werden. Der König wollte wiſſen, welchen Nutzen jede derſelben habe, und, als Theut denſelben auseinander ſetzte, lobte und tadelte er, was ihm richtig oder unrichtig geſagt ſchien. Als ſie an die Buchſtaben kamen, — denn es würde zu weitläuftig ſeyn, alle Einwendungen zu wiederholen, welche der König dem Theut bei jeder einzelnen Kunſt machte — ſo ſagte Theut: Aber dieſe Erfindung wird gewiß die Aegyptier weiſer machen, und das Behalten des Gelernten befördern. Denn nun iſt eine Univerſalmedicin für das Gedächtniß und die Denkkraft erfunden. Mein lieber erfinderiſcher Theut, antwortete der König, es iſt nicht die Sache eines und deſſelben Mannes, Künſte zu erfinden, und den Schaden oder Nutzen zu beurtheilen, welchen ihre Anwendung hervorbringen kann. Davon giebſt du ein Beiſpiel. Aus Vorliebe für deine Erfindung der Buchſtaben, ſchreibſt du ihnen eine Wirkung zu, die ſie nicht haben können. Denn ſie werden Veranlaſſung zur Vernachläſſigung des Gedächtniſſes geben, und die Vergeßlichkeit befördern, indem nun jeder in Vertrauen auf die Schrift ſich von äuſſern Zeichen wird erinnern laſſen, ohne die Erinnerungskraft ſeiner Seele zu üben. Deine Erfindung kommt alſo nicht dem Gedächtniſſe, ſondern der Wiedererinnerung zu Hülfe. Ferner verſchaffſt du den Schülern dadurch nicht wahre Weisheit, ſondern nur den Schein derſelben. Denn nun werden ſie vielerlei ohne gründliche Belehrung leſen, und bei aller Unwiſſenheit vor dem großen Haufen den Schein von Vielwiſſern erlangen, und im Umgange vor Dünkel unerträglich ſeyn. Kurz ſie werden nicht Weiſe ſondern Scheinweiſe werden.

Phädrus. Wie es ſcheint, ſo macht es Dir, Sokrates, wenig Mühe, aus Aegypten, und aus welchem Lande Du nur willſt, Mythen zu erdichten.

Sokrates. Die Priester des Jupitertempels zu Dodona behaupten, die ersten wahrsagenden Stimmen wären aus einer Eiche hervorgekommen. Die Menschen der damaligen Zeit, die freilich nicht so klug waren, als die aus unserm Zeitalter, waren in der Einfalt ihres Herzens zufrieden, die Eichen und Felsen anzuhören, wenn sie ihnen nur die Wahrheit sagten. Dir ist es aber vielleicht nicht gleichgültig, wer etwas sagt, und aus welchem Lande er ist, weil du nicht bloß darnach fragst, ob es gegründet oder ungegründet ist.

Phädrus. Dein Verweis ist gerecht. Ich stimme dem Thebaner in Ansehung der Schreibekunst bei.

Sokrates. Der ist also doch wohl sehr einfältig, der sich einbildet, eine Wissenschaft könne in den todten Buchstaben niedergelegt, und mit Bestimmtheit und Deutlichkeit aus denselben erlernet werden; er hat den Ausspruch des Ammon nicht gefaßt, wenn er die geschriebenen Worte noch für etwas anders hält, als ein bloßes Mittel, wodurch derjenige, der Kenntnisse schon besitzt, sich dieselben wieder ins Gedächtniß zurückrufen kann.

Phädrus. Das ist wohl wahr.

Sokrates. Denn die Schrift hat gleich der Malerei, etwas Sonderbares an sich. Die Kinder der letzten stehen zwar als lebendige Wesen da, fragt man sie aber etwas, so schweigen sie feierlich. So ist es auch mit den geschriebenen Worten. Man sollte denken, sie sprächen mit uns verständig; thut man aber zu seiner Belehrung Fragen an sie, um den eigentlichen Sinn des Gesagten zu erfahren, so geben sie ewig nur denselben Laut von sich. Sind die Gedanken einmal niedergeschrieben, so durchlaufen sie alle Klassen des Publicums, so wohl des verständigen als des unverständigen, dem sie gar nicht mitgetheilt werden sollen. Die Schriftsprache verstehet nicht, für wen sie sprechen oder nicht sprechen soll. Der Sinn, der in den Worten

liegt, wird ohne ſeine Schuld verdrehet und gemißhandelt, er kann ſich nicht ſelbſt helfen, nicht vertheidigen, und bedarf immer den Beiſtand ſeines Vaters.

Phädrus. Das iſt unſtreitig wahr.

Sokrates. Nun laß uns aber noch eine andere Schrift kennen lernen, die mit jener verſchwiſtert, und allein von ächter Geburt iſt, und ſehen, wie ſie entſteht, und wie viel vortreflicher und kraftvoller ſie als jene iſt.

Phädrus. Welche Schrift iſt das? und wie entſteht ſie?

Sokrates. Diejenige, welche durch Wiſſenſchaft in die Seele des Denkenden geſchrieben wird, die ſich ſelbſt zu vertheidigen, zu reden und zu ſchweigen weiß, wenn und wo ſie ſoll.

Phädrus. Du ſprachſt da wohl von dem lebendigen und beſeelten Wort des Wiſſenden, deſſen Schattenbild man das geſchriebene Wort mit Recht nennen könnte.

Sokrates. Ganz Recht. Nun ſage mir: würde wohl ein verſtändiger Landbebauer den Saamen, wenn er Früchte von ihm einzuärndten wünſchte, des Sommers in den Gärten des Adonis beſtellen, und ſich freuen, daß er in acht Tagen ſchon grüne; oder würde er das vielmehr nur zum Spaße und um des Adonisfeſtes Willen thun? Wäre es ihm aber um ſeinen Feldbau ein Ernſt, ſo würde er doch wohl nach den Regeln der Landwirthſchaft den Saamen in den gehörigen Boden beſtatten, und ſehr froh ſeyn, wenn er nur in dem achten Monate die Früchte ſeines Fleiſſes einärndtete?

Phädrus. Gewiß, das Letzte wird er zu ſeinem Nutzen, jenes aber zu andern Abſichten thun.

Sokrates. Und der Mann, der die Wiſſenſchaft von dem Gerechten, Schönen und Guten hat, ſollte weniger Sorgfalt auf ſeine Ausſaat wenden als der Landmann?

Phädrus. Gewiß nicht.

Sokrates. So wird er dieſe Wahrheiten nicht vermittelſt der Dinte und Feder in Worte niederlegen, und ſie gleichſam auf einen wäſſrigen Boden ausſtreuen. Denn er kann ſie weder vollkommen ausdrücken, noch ihnen durch Worte nachhelfen.

Phädrus. Das kann er nach aller Wahrſcheinlichkeit nicht.

Sokrates. Alſo wird er die Gärten der Schrift nur zu ſeinem Vergnügen bepflanzen, und dann, wann er ſich und andern für das Alter der Vergeſſenheit einen reichen Schatz zur Erinnerung angelegt hat, ſich an dem Anblick ſeiner zarten Pflanzungen erfreuen. Andere mögen in Gaſtmälern und andern Vergnügungen ſchwärmen, er ſetzt dieſe Geiſtesunterhaltung fort.

Phädrus. Ein ſehr edles Vergnügen in Vergleich mit jenen nichtswürdigen, welches derjenige genießt, der über die Gerechtigkeit und die übrigen erwähnten Gegenſtände zu ſeiner eignen Unterhaltung ſchreiben kann.

Sokrates. Es iſt nicht anders, Phädrus. Es giebt aber, denke ich, eine noch weit edlere Beſchäftigung mit ihnen, wenn nehmlich Jemand durch Hülfe der Logik in eine empfängliche Seele Wahrheiten mit Wiſſenſchaft pflanzet, die ſich ſelbſt und ihren Pflanzen beiſtehen können, nicht unfruchtbar ſind, ſondern den Keim künftiger Früchte in ſich ſelbſt enthalten, woraus in Menſchen von andern Charaktern neue Sprößlinge entſtehen, welche dem Stamme ewige Dauer ſichern, und ihrem Beſitzer die höchſte Glückſeligkeit gewähren, deren ein Menſch nur fähig iſt.

Phädrus. Du haſt Recht, wenn Du dieſe Thätigkeit für weit edler hälſt.

Sokrates. Nachdem wir darüber einverſtanden ſind, können wir nun entſcheiden.

Phädrus. Was denn?

Sokrates. Was dieſe ganze Betrachtung veranlaßt hat. Wir wollten nehmlich den Tadel über die Heraus-

gabe der Reden des Lysias prüfen, und überhaupt bestimmen, welche Reden mit oder ohne Kunst geschrieben wären. Worin nun das Kunstmäßige und das Gegentheil bestehe, ist meines Bedünkens schon hinlänglich entwickelt worden.

Phädrus. Mir zum wenigstens schien es; unterdessen kannst Du es mir immer noch einmal wiederholen.

Sokrates. So lange Jemand noch nicht im Stande ist, einen Gegenstand, über den er schreiben oder sprechen will, nach einem allgemein richtigen Begriff zu fassen, hernach den Begriff bis in seine niedrigsten Arten einzutheilen; so lange er die allgemeine und individuelle Natur des Gemüthes nicht kennet, daß er, was sich für den individuellen Charakter derselben schickt, bestimmen, und ihm die Schreibart anpassen kann, so lange wird er unvermögend seyn, seinen Vortrag, er mag übrigens Belehrung oder Ueberredung zum Zweck haben, nach den Regeln der Kunst abzufassen. Dieses ist im Vorhergehenden weitläufig gezeigt worden.

Phädrus. Nach meiner Ueberzeugung wenigstens.

Sokrates. Nun aber die Frage: ob es lobenswürdig oder tadelswerth sey, über einen Gegenstand zu schreiben oder zu sprechen, und unter welcher Bedingung? sollte sie nicht auch im Vorhergehenden schon beleuchtet seyn?

Phädrus. Wie so?

Sokrates. Unser Resultat war dieses. Wenn Lysias oder ein Anderer über politische Gegenstände, über die Gesetzgebung, oder sonst einen Gegenstand geschrieben hat, oder schreiben will, und dabei zu viel auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Buchstabens rechnet, so verdient er ohne Rücksicht auf das öffentliche Urtheil, Tadel. Denn Wahrheit und Schein, Wirklichkeit und Traum, in dem, was Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gutes und Böses betrifft, nicht unterscheiden zu können, ist in der That etwas Tadelnswürdiges, wenn es auch von einem ganzen Volke gelobt würde.

Phä-

Phädrus. Das kann nicht anders ſeyn.

Sokrates. Wer aber von der Wahrheit überzeugt iſt, daß in jeder Schrift viel Unweſentliches vorkommen müße, daß alle proſaiſchen und poetiſchen Werke, gleich denen Deklamationen, welche nicht auf Belehrung des Verſtandes, ſondern nur auf Illuſion abzwecken, keinen ſehr großen Werth haben weil die beſten von ihnen nur zur Erinnerung der Unterrichteten dienen; daß hingegen dem Wort, deſſen Zweck Lehren und Lernen, deſſen Gegenſtand das Gerechte, Sittliche und Gute iſt, und in das Innere der Seele geſchrieben wird, allein nur Deutlichkeit, Vollkommenheit und das höchſte Intereſſe eigenthümlich iſt; wer für ſeine einzigen ächten Geiſtesproducte diejenigen Ueberzeugungen hält, die er in ſich ſelbſt gefunden, dann die Kinder und Geſchwiſter derſelben, die er in andern Seelen auf eine würdige Weiſe gepflanzt hat, ohne auf die übrigen viel zu achten, das möchte, Phädrus, der Mann ſeyn, der ich und Du zu werden wünſchte.

Phädrus. Mein Wunſch iſt es in der That.

Sokrates. Doch wir haben nun genug über dieſen Gegenſtand geſcherzt. Du aber gehe hin und ſage dem Lyſias, wir wären an die Quelle der Muſen und Nymphen gegangen, und hätten daſelbſt gewiſſe Worte gehört, welche ihm, dem Homer und Solon mit den andern Rednern, Dichtern, und politiſchen Schriftſtellern die Weiſung geben, daß wenn ſie mit völliger Kenntniß des Gegenſtandes ihre Werke geſchrieben haben, wenn ſie in die Kritik derſelben eingehen, und ſie vertheidigen, dann aber auch ſie durch ihre mündlichen Erörterungen in Schatten ſtellen können, ſie keinen Beinamen von der Schriftſtellerklaſſe, zu welcher ſie gehören, ſondern einen andern von ihrem Beſtreben verdienen.

Phädrus. Was für einen Beinamen?

Sokrates. Sie Weiſe zu nennen, ſcheint mir zu viel; denn dieſes Prädicat kommt allein

Bey dieſen Umſtänden hielt es Plato für das rathſamſte, in ſeinen Schriften ſein philoſophiſches Syſtem nicht im bündigen Zuſammenhange und von allem Fremdartigen geſondert, in das größere Publicum einzuführen, ſondern es nur ſeinen geprüften Schülern bekannt zu machen. Wir finden bey einigen alten Schriftſtellern einige handſchriftliche Aufſätze erwähnt, deren Benennung ſchon darauf führt, daß ſie bloß für ſeine Schüler, nicht zur allgemeinen Mittheilung beſtimmt waren. Und ſo wenig man auch, aus leicht zu erklärenden Urſachen, von ihrem Inhalte weiß, ſo wüßten wir doch nicht, was der Vermuthung entgegengeſetzt werden könnte, daß ſie ſein eigentliches philoſophiſches Syſtem enthalten haben [17]).

Viels

17) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 2. διο και Πλατων την ὑλην και την χωραν το αυτο φησιν ειναι ἐν τῳ Τιμαιῳ. το γαρ μεταληπτικον και την χωραν ἑν και ταυτον, αλλον δε τροπον εκει τε λεγων το μεταληπτικον, και ἐν τοις λεγομενοις ἀγραφοις δογμασιν. Es iſt ein Verluſt für die Geſchichte der Philoſophie, daß eine Schrift des Ariſtoteles περι φιλοσοφιας verloren gegangen iſt, in welcher er die Sätze aus jener Handſchrift des Plato dargeſtellt hat. Simplicius Commentar. in Ariſtotelis libr. de anima (zu I. c. 2) S. 76. περι φιλοσοφιας νυν λεγει, τα περι τε αγαθε αυτῳ ἐκ της Πλατωνος ἀναγεγραμμενα συνεσεως, ἐν αἰς ἰσορει τας τε Πυθαγορειας και Πλατωνικας περι των ὀντων δοξας. Suidas. voc. αγαθε δαιμονος. ὁτι περι τε αγαθε βιβλιον συνταξας Αριστοτελης, τας ἀγραφους τε Πλατωνος δοξας ἐν ταυτῳ συνταττει, και μεμνηται τε συνταγματος Αριστοτελης ἐν τῳ πρωτῳ περι ψυχης, ἐπορομαζων αυτο περι Φιλοσοφιας. Vielleicht gehört hieher auch eine andere Handſchrift, welche bloß Eintheilun

Vielleicht ſind wir ſo glücklich, die Gegenſtände im Allgemeinen zu beſtimmen, über welche ſich Plato in dieſen Lehrbüchern für ſeine Schule, wenn wir es ſo nennen dürfen, verbreitete; und wenn wir auch nicht im Stande ſind, dieſe Philoſopheme nach ihrem Inhalt und Zuſammenhange, kurz den wiſſenſchaftlichen Gliederbau ſeines Syſtems, aus dieſer Dunkelheit hervorzuziehen, ſo iſt es doch ſchon einiger Gewinn, wenn wir wiſſen, was Plato ſeinen Schülern vorzutragen pflegte.

Aus dem zweiten Briefe erhellet, daß eine Unterſuchung über die Φυσις τε πρωτε einen Theil ſeiner geheimen Philoſophie ausmachte. Dieſes Erſte iſt nichts anders, als das Weſen der Weſen, welches er in dem ſechsten Buche der Republik das vollkommenſte Weſen (το αγαθον) nennt. Da er ſogleich die Unterſuchung über den Grund des Böſen in der Welt anſchließt, ſo kann man daraus nicht ohne Grund ſchließen, daß er über das Verhältniß der Gottheit zur Welt, und eine Art von Theodicee in ſeiner geheimen Philoſophie vortrug. An einem andern Orte nennt er als Gegenſtand derſelben die Unterſuchung über die letzten und höchſten Principien der Natur (τα ακρα της Φυσεως). Alſo wohl ohne Zweifel der erſte Verſuch einer Metaphyſik des Ueberſinnlichen [18]).

lungen enthielt, διαγεσεις, welche Ariſtoteles de generat. et corrupt. II. c. 3. und vielleicht de partib. animal. I. c. 2. auch ſelbſt Plato Epiſtol. XIII. S. 171. anführt.

18) Plato Epiſtola II. S. 69. Φης γαρ δη — ουκ ικανως αποδεδειχθαι σοι περι της τε πρωτε Φυσεως. VII. S. 130. ει δε μοι εφαινετο γραπτεα θ' ικανως ειναι προς τας πολλας και ρητα, τι τουτε καλλιον επεπρακτ' αν ημιν εν τω βιω, η τοις τε ανθρωποισι μεγα οφελος γραψαι, και την Φυσιν εις Φως τοις πασι προαγαγειν.

Nach dem was Ariſtoteles uns aus der geheimen Philoſophie des Plato angeführt hat, mußte ſie aber auch eine Metaphyſik der Natur enthalten, denn er gedenkt der Unterſuchungen über den Raum und die Elemente [19]).

Aber es iſt nicht wohl denkbar, daß Plato nur allein die theoretiſche Philoſophie darin ſollte abgehandelt haben. Da in ſeinen Schriften Unterſuchungen über alle Theile der Philoſophie, auch überhaupt über den Begriff der Philoſophie vorkommen, Betrachtungen, in welchen das meiſte ſein Eigenthum iſt, ſo kann man ſich des Gedankens um ſo weniger erwehren, daß ſie zu den Lehrgegenſtänden für ſeine eigentlichen Schüler gehört haben, da ſie in ſeinen Augen ſo wichtig ſind. Wahrſcheinlich iſt es daher, daß dieſe geheime Philoſophie ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie, ſo weit als es Plato entwickelt hatte, nehmlich die theoretiſche, praktiſche Philoſophie und die Logik in ſich faßte [20]).

Dieſe Vermuthung enthält noch mehr Gewißheit, wenn wir ſowohl von Plato als Ariſtoteles auf einige Unterſuchungen geführt werden, die wir in ſeinen Schriften nicht vorfinden. Ich begnüge mich mit drei Beiſpielen dieſer Art. In dem erſten Alcibiades kommt die Frage vor: was der Menſch iſt, worin ſein Weſen beſteht? Nachdem er auf eine populäre Weiſe gezeigt hat, daß die Seele der eigentliche Menſch iſt, ſetzt Plato hin-

19) Ariſtoteles loc. cit.

20) Euſebius Praeparat. Evangelic. XI, 3. aus dem Ariſtocles. Πλατων μεντοι καταυοησας, ὡς ειη μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιϛημη, πρωτος διειλε, και εφη, την μεν τινα περι της τε παντος Φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε την περι της λογου. ηξιε δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας ει μη τα θεια προτερον οφθειη.

hinzu: dieſer Satz könne nur dann erſt ganz vollkommen eingeſehen werden, wenn die Uridee, oder das Weſen der Weſen (das Ideal der Vernunft) unterſucht worden; dieſe Betrachtung aber müßte hier übergangen werden, weil ſie zu weitläuftig ſey [21]); — In dem vierten Buche der Republik wird die Unterſuchung angeſtellt, ob die Gerechtigkeit eines Staats und des einzelnen Menſchen dem Weſen nach einerley iſt. Die Beantwortung dieſer Frage hängt von einer andern ab, ob nehmlich in der Seele drey verſchiedene Vermögen oder Kräfte, ſo wie in dem Staate drey verſchiedene Stände ſind? Bei dem Eingange dieſer Unterſuchung ſagt Sokrates: dieſe Unterſuchung ſey ſehr ſchwierig, und wenn er die Wahrheit ſagen ſolle, ſo könne nach der Methode, welche ſie in dieſen Geſprächen gewählt hätten, dieſer Gegenſtand gar nicht zur völligen Evidenz gebracht werden; ein längerer und mühſamerer Weg könne nur zu dem Ziele führen. Jene Methode unterdeſſen ſey dem ganzen Gange der Unterredung und Unterſuchung angemeſſen [22]). Sollte denn

Plas

21) Alcibiades I. 5. B. S. 59. 60. Σ. ετι αν σαφεστερον δει αποδεικθηναι σοι, ότι ἡ ψυχη εστιν ανθρωπος; Α. Μα δια' αλλα ικανως μοι δοκει εχειν. Σ. ει δε γε μη ακριβως, αλλα και μετριως εξαρκει ἡμιν. ακριβως μεν γαρ τοτε σκοπησομεθα, όταν ευρωμεν, ὁ νυν δη παρηλθομεν, δια το πολλης ειναι σκεψεως. Α. Τ. τετο; Σ. ὁ αρτι ἑτερως πως ειρηθη, ότι πρωτον σκεπτεον ειη αυτο το αυτο νυν δη αντι του αυτου αυτο ικανον εσκεμμεθα τι εστιν.

22) De republica IV. 6. B. S. 358. 359. και ει γ' ισθι, ω Γλαυκων, ως ἡ εμη δοξα, ακριβως μεν τετο εκ τουτων μεθοδων, ὁιας νυν εν τοις λογοις χρωμεθα, ε μη ποτε λα-

Plato dieſe beſſere Methode, die er doch alſo kennen mußte, bei einem Gegenſtande, der ihn ſo ſehr intereſſirte, nicht verſucht haben? ſollte er dieſen Gegenſtand nicht in ſeinem Unterrichte, wo es ihm um Bildung ſeiner Schüler zum Philoſophiren zu thun ſeyn mußte, auf eine gründlichere Weiſe unterſucht haben? — Ariſtoteles ſagt in ſeiner Ethik: Plato habe das Problem aufgeſtellt, ob man in der Philoſophie von Principien ausgehen oder auf Principien fort gehen müße, oder mit andern Worten, ob die analytiſche oder ſynthetiſche Methode zu wählen ſey? [23]) Da ſich davon in Platons Schriften nichts findet, ſo muß Ariſtoteles dieſes entweder aus Platons mündlichem Vortrage, oder aus ſeinem Leitfaden dazu, (welches eben jene αγραφα δογματα waren) geſchöpft haben.

Die geheime Philoſophie, welche für manche ſo viel Anſtöſſiges hat, iſt alſo nichts anders, als eine eſoteriſche, oder mit andern Worten wiſſenſchaftliche Philoſophie, im Gegenſatz der populären. Plato bediente ſich deſſelben Rechts, welches jedem Denker zuſteht, von ſeinen Entdeckungen nur ſo viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Ariſtoteles hatte eine eſoteriſche und exoteriſche Philoſophie, nur mit dem Unterſchiede, daß bei dieſem der Unterſchied bloß formal beim Plato hingegen auch zugleich material war. Ariſtoteles hielt

λαβωμεν· αλλα γαρ μακροτερα και πλειων ὁδος ἡ επι τουτο αγουσα· ισως μεντοι των γε προειρημενων τε και προεσκεμμενων αξιως.

23) Ariſtoteles Ethicor. ad Nicomach. I. c. 4. ευ γαρ και Πλατων ηπορει τουτο και εζητει, ποτερον απο των αρχων, η επι τας αρχας εσιν ἡ ὁδος.

hielt ſein Syſtem der wiſſenſchaftlichen Form wegen, Plato auch wegen gewiſſer Sätze nicht für allgemein mittheilbar. Jener ſetzte ſich mit größerm Muthe über gewiſſe Zeitverhältniſſe hinweg, deren Einfluß dieſer mit mehr Klugheit berechnet hatte. Jedoch darf man hierbei nicht vergeſſen, daß Ariſtoteles gewiſſermaßen unter dem Schutz eines mächtigen und gefürchteten Königs ſtand, der ihm Muth einflößen konnte; ein großer Vortheil, deſſen Plato entbehren mußte.

Dieſes Factum iſt für die Darſtellung der Platoniſchen Philoſophie keinesweges gleichgültig. Denn wenn er eine eſoteriſche Philoſophie hatte, wie nicht geleugnet werden kann, ſo dürfen wir dieſe nicht in ſeinen noch vorhandenen Schriften ſuchen; und da dieſe für uns die einzige lautere Quelle für ſeine Philoſophie ſind, ſo müſſen wir auf eine vollſtändige und gründliche Kenntniß ſeines Syſtems eigentlich ganz Verzicht thun. So nachtheilig indeſſen dieſe Folgerung für die Geſchichte der Philoſophie iſt, ſo eröfnet uns doch eben das Verhältniß ſeiner eſoteriſchen Philoſophie zu ſeinen Schriften wieder eine günſtigere Ausſicht. Denn Erſtens kann man mit Recht vermuthen, daß in Anſehung der Gegenſtände ſeiner Philoſophie doch auch manches in ſeinen Schriften berührt wird, was in dem Lehrbuche weitläufiger ausgeführt worden. Zweitens. Man darf mit Grund erwarten, daß er in ſeinen Schriften keine andere Principien hat, als von denen er in ſeinem Lehrſyſteme ausging, daß ſelbſt auch noch Manches von der formellen Beſchaffenheit ſeines Syſtems in die Schriften für das große Publikum mit hinüber ging. Denn es iſt nicht möglich, daß ein Mann alles verleugnen ſollte, was er durch Anwendung ſeiner Geiſteskräfte hervorgebracht, und was den Charakter ſeines Geiſtes einmal angenommen hat. Drittens. Seine Schriften enthalten alſo wohl Theile ſeines Syſtems, aber zerſtückelt, auſſer ihrem Zuſammenhange mit vielen Abſchweifungen und Epiſoden verwebt, oft mehr angedeutet als deutlich entwickelt;

ckelt; kurz sie entsprechen ganz der Schilderung, welche er oben in der Stelle des Phädrus von den Eigenheiten philosophischer Schriften machte. Es scheint, als hätte Plato auch da, wo er Sätze aus seinem eigentlichen Systeme eingewebt, dafür gesorgt, daß sie nur denen verständlich wären, welche eines kleinen Fingerzeigs bedürfen, um sie selbst zu finden [24]). Viertens. Es ist also nothwendig, diese zerrütteten Theile in ihren Zusammenhang wieder zu bringen, die Begriffe zu bestimmen, die Sätze unter ihre Grundsätze zurückzuführen, und vor allem sich des ersten Princips seines Systems zu versichern um aus seinen Schriften sein System, so viel es in Ermangelung seines eignen Leitfadens geschehen kann, darzustellen oder, wann dieses vielleicht noch zu viel gefodert ist, zum wenigsten doch suchen, seine Ansichten und Gesichtspuncte, seine Grundsätze und Hauptbegriffe von der Philosophie und ihren Theilen zu erörtern, seine Bemühung für die Begründung der Philosophie und überhaupt seine Verdienste um dieselbe ins Licht zu setzen. Was diese Arbeit erleichtert, und ihr einen günstigen Fortgang verspricht, ist die Ueberzeugung, welche uns die bisherige Untersuchung gewähret, daß Plato wirklich ein philosophisches System hatte, und von demselben hier und da etwas in seinen Schriften einfließen ließ. Wäre das nicht, so müßte man entweder alle Hofnung fahren lassen, etwas von Platons Philosophie zu wissen, oder sich mit einer willkührlichen Anordnung und Vereinigung der zerstreuten Sätze begnügen.

Zwei-

24) Plato Epistola VII. S. 130 ἀλλ' ὅτε ἀνθρώποις ἤγημαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λέγειν ἢ γράφειν ἢ ἀγαθόν, εἰ μή τις ὁλίγοις, ὅσοιδυνατοί αὐτοὶ εὑρεῖν διὰ μικρᾶς ἐνδείξεως.

Zweites Kapitel.

Philoſophie des Plato.

Die Eigenthümlichkeiten der Platoniſchen Philoſophie laſſen ſich theils aus den Eigenheiten ſeines Geiſtes, theils aus der Cultur ſeiner Geiſtesfähigkeiten, theils endlich aus der Anſicht der bisherigen philoſophiſchen Syſtemen, und der Betrachtung des Zuſtandes der Menſchheit in den damaligen Zeiten erklären. Wenn man ſich einen Mann von dem Einbildungs- und Dichtungsvermögen, als Plato wirklich beſaß, in Verbindung mit einem noch höhern Grade von Denkkraft denket; wenn man ſich vorſtellet, wie alle die Talente, womit ihn die Natur ausgeſtattet hatte, theils durch eigne Uebung, theils durch andere glückliche Umſtände und Verbindungen mit den mehreſten Denkern ſeiner Zeit entwickelt und cultivirt werden mußten, ſo hat man den Schlüſſel zu der Philoſophie dieſes Mannes, und kann ſich von der Thätigkeit und Richtung ſeines philoſophiſchen Geiſtes, in Beziehung auf die Lage der Menſchheit und den Zuſtand der Erziehung, Religion, Staatskunſt und Philoſophie in jenen Zeiten, die befriedigenſte Rechenſchaft geben. Wir haben von den beiden erſten ſchon oben gehandelt, es bleibt uns hier alſo nichts übrig, als die beiden letzten Gegenſtände in Betrachtung zu ziehen.

Das Zeitalter, in welchem Plato lebte, bot dem menſchenfreundlichen Beobachter ein trauriges Gemälde dar. In den meiſten griechiſchen Staaten herrſchte Verwirrung und Anarchie, Unruhen und bürgerliche Kriege. Der größte Reichthum neben der niedrigſten Armuth, die höchſte Schwelgerei neben dem äußerſten Mangel, ein Haſchen nach zügelloſer Freiheit neben dem übertriebenſten Deſpotismus, Cultur und Verfeinerung ohne Aufklärung, und

ein

einſeitige Ausbildung des Verſtandes ohne moraliſche Beſſerung, Geſetze ohne Wirkſamkeit, oder Willkühr ohne Geſetze; dies waren die widerſtreitenden Züge, aus welchen das Gemälde des Ganzen zuſammengeſetzt war. Die Erziehung war fehlerhaft; in den höhern Ständen wurde die Erreichung politiſcher Abſichten zu ihrem Zwecke gemacht, in den niedern ſie ganz vernachläſſiget. Aberglaube und Unglaube war der herrſchende Geiſt in der Religion; die Sitten im Verfalle; die Staaten glichen alten Gebäuden, welche jeder Sturm zuſammen zu ſtürzen drohte. Ueberhaupt aber zeichnete ſich der Geiſt der Zeit durch ein unruhiges Streben, Schwanken von einem Extrem zum andern, in allen Verhältniſſen aus. Hier blinde Anhänglichkeit an dem Alten, dort übertriebene Neuerungsſucht; hier dumpfe Gedankenloſigkeit, dort Freigeiſterei; hier Sittenreinfalt, dort Sittenloſigkeit. Denn der menſchliche Geiſt fing nach und nach an, die Feſſeln zu zerbrechen, welche Gewohnheit, blinde Verehrung des Alterthums und die Politik geſchmiedet hatten. Die gewöhnlichen Gründe ſeiner Ueberzeugungen, auf bloße Autorität geſtützt, befriedigten nicht mehr; keine andere waren vorhanden, welche Beruhigung gewähren konnten. Die Vorſtellungsarten, die Regeln und Vorſchriften, welche das Alterthum geheiliget hatte, wurden nach und nach verworfen. Religiöſe Meinungen, Gebräuche und Inſtitute, öffentliche Einrichtungen, Geſetze, Vaterland, kurz alles, was ehedem in dem ehrwürdigſten Anſehen geſtanden hatte, wurde jetzt ein Gegenſtand der Gleichgültigkeit und der Verachtung. In dem erſten überraſchenden Gefühl der Freiheit, dünkte ſich der menſchliche Geiſt von aller Abhängigkeit befreiet, und damit ihm nichts wieder ohne Grund aufgedrungen würde, glaubte er gar nichts. Alle Sittenvorſchriften erſchienen als willkürliche Anordnungen, welche in der bürgerlichen Geſellſchaft entſtanden und durch ſie ſanctionirt wären; als Maasregeln der Sicherheit, welch die Politik der Unmächtigen erfunden habe. Natürlich, daß

Jeder,

Jeder, der einmal ſo dachte, ſich von der Verbindlichkeit aller Geſetze, die nicht durch äußere größere Macht geſchützt waren, los ſagte.

In dem Mangel einer gründlichen Erkenntniß von den Pflichten und Rechten, und den daraus entſtehenden falſchen Maximen findet Plato die Urſache aller Uebel, unter welchen das menſchliche Geſchlecht leidet, und er war überzeugt, daß dieſe nicht eher aufhören würden, bis durch die Philoſophie das ſittliche und rechtliche Verhalten der Einzelnen und der Staaten erörtert worden, oder bis die höchſte politiſche Gewalt in die Hände ächter Philoſophen komme.

Eine Philoſophie, welche das leiſten könnte, ſchien ihm noch nicht vorhanden zu ſeyn. Dies führt uns auf die zweyte Betrachtung, die Anſicht des Plato von den Verſuchen, welche die philoſophirende Vernunft bis auf ihn gemacht hatte. Die Urtheile des Plato über die ältern Syſteme der Denker, geben uns am beſten zu erkennen, was er an ihnen vermißte, von welcher Seite er ſie für mangelhaft und unvollſtändig hielt; und dieſes muß ſei-

1) Epiſtola VII. S. 96. 97. τα τε των νομων γραμματα και εθη διεφθειρετο, και επεδιδε θαυμαζον ὁσον — τελευτωντα δε νοησαι περι παντων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασαι πολιτευονται — λεγειν τε ηναγκασθην επαινων την ορθην Φιλοσοφιαν, ὡς εκ ταυτης εξι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν. κακων ουν ουκ ελπειν τα ανθρωπινα γενη, πριν αν η το των Φιλοσοφουντων ορθως γε και αληθως γενος εις αρχας ελθη τας πολιτικας, η το των δυναστευοντων εν ταις πολεσιν εκ τινος μοιρας θειας ὀντως Φιλοσοφηση. De Republ. V. S. 52. 53. VI. S. 76. 77. ſeq.

ſeinen eignen Geſichtspunkt und ſeinen Begriff von der Philoſophie, was ſie iſt und leiſten ſoll, ins Licht ſetzen. Von dieſer Seite läßt ſich vielleicht am erſten ein verſtohlner Blick in das Innere ſeiner Philoſophie thun, und es kann zugleich zum Maasſtabe der Fortſchritte der Vernunft in der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Philoſophie dienen.

Da Plato eigentlich von dem, woran der Menſchheit am meiſten liegt, einer gründlichen Erkenntniß des höchſten Zweckes des Menſchen, Sittlichkeit und Glückſeligkeit, oder dem praktiſchen Intereſſe zu dem theoretiſchen und wiſſenſchaftlichen überhaupt fortgieng, ſo wollen wir auch in dieſer Ordnung ſeine Urtheile über die praktiſche und theoretiſche Philoſophie bis auf ſeine Zeit betrachten. Dieſe ſind aber meiſtentheils mit einer Cenſur der damals gewöhnlichen Vorſtellungsarten ſo innig verwebt, daß ſie nicht wohl getrennt werden können; und es bleibt uns daher nichts übrig, als das Urtheil über die Sokratiſche Philoſophie, welches wir in dem Fragment des von einigen für unächt gehaltenen Geſprächs, Klitophon, leſen.

Sokrates, heißt es in dieſem Dialog, verdient alles Lob, daß er die Menſchen zur Tugend und Bildung ihres Geiſtes ſo kräftig ermuntert; er weiß dieſe Pflicht ſo kräftig und eindringlich vorzuſtellen, daß es ihm Niemand gleich thun kann. Hat er aber einen Menſchen ſo weit gewonnen, daß er den Vorſatz faßt, den Weg zur Tugend zu betreten, ſo entzieht er ihm auf einmal alle fernere Unterſtützung. Denn die Hauptſache iſt nun doch, zu wiſſen, was Tugend und Sittlichkeit iſt, worin ihr Weſen und Wirken beſteht? Eine Frage, welche Sokrates nebſt ſeinen Vertrauten, entweder gar nicht, oder bald auf dieſe, bald auf jene Weiſe beantwortet, ohne, daß man daraus in ſeiner Einſicht einen Schritt weiter kommt, und man muß daraus ſchließen, daß Sokrates entweder von der Tugend nichts weiter zu ſagen weiß, als ſie ſey des Lobes und Beſtrebens würdig, oder abſichtlich

lich ſeine Kenntniß nicht mittheilen wolle [2]). Sokrates war alſo dem Plato noch nicht weit genug in Entwickelung dieſer Begriffe gegangen; dieſer vermißte das Wiſſenſchaftliche in der Bearbeitung derſelben, (διδαγμα) welches ſelbſt noch in der Anwendung auf das Praktiſche erfodert wird. Dieſem Mangel ſucht er in ſeinem Werke von der Republik abzuhelfen, welches ſich vorzüglich mit der Frage beſchäftiget: was iſt Sittlichkeit (δικαιοσυνη) und welchen Einfluß hat ſie auf den Menſchen? Welches iſt ihr eigenthümliches Wirken? Denn ſo lange dieſes noch nicht entdeckt iſt, müſſen alle moraliſche Begriffe unbeſtimmt und ſchwankend ſeyn und bleiben, und ſelbſt der Weg, wie man ſittlich werden könne, kann nicht entwickelt werden.

Dieſe Anſicht eröfnete dem Plato ein weites Feld der Unterſuchung: [2b]) denn er mußte nicht nur die Ver-

2) Clitophon. II. B. S. 282. 283. της δη δικαιοσυνης ωσαυτως το μεν δικαιως εχω ποιειν — το δ' ετερον, ο δυνατα ποιειν ημιν εργον ο δικαιος, τι τουτο φαμεν, ειπε. ετος μεν, ως οιμαι, το συμφερον αποκεινατο· αλλος δε το δεον· ετερος δε, το ωφελιμον· ο δε το λυσιτελουν. επαγηειν δη εγω λεγων, ετι καλλιονα γε ονοματα ταυτ' εστιν εν εκαστη των τεχνων, ορθως πραττειν, λυσιτελουντα, ωφελιμα, και τ' αλλα τα τοιαυτα. αλλα προς ο, τι ταυτα παντα τεινει, ερει το ιδιον εκαστη τεχνη, οιον η τεκτονικη, το ευ, το καλως, το δεοντως, ωσε τα ξυλινα φησει σκευη γιγνεσθαι, α δη και εστι τεχνη. λεγεσθω δη και της δικαιοσυνης ωσαυτως.

2b) Euſebius Praeparatio Evangelica XI. c 3. aus dem Ariſtocles. εφιλοσοφησε δε Πλατων, ει και τις αλλος των πωποτε, γνησιως και τελειως. οι μεν γαρ απο Θαλη, φυσιολογουντες διατε-

λε-

nunftbegriffe von dem, was Gut, Recht und ſittlich iſt, entwickeln, ſondern auch das Weſen der Vernunft, in welchem ſie gegründet ſind, und die Natur des menſchlichen Gemüths, welches die Sphäre der Wirkſamkeit der Vernunft iſt, unterſuchen [3]). So wie nun in dem Praktiſchen ſein Unterſuchungsgeiſt ſich noch weiter ausbreitete, ſo konnte er auch nicht die Einſchränkung billigen, welche Sokrates des Misbrauches wegen dem menſchlichen Geiſte in dem theoretiſchen Felde ſetzen wollte. Er erkannte das Recht der Vernunft alles zu unterſuchen, was ein Gegenſtand des Wiſſens iſt, und weit entfernt von den Nachforſchungen über die Natur und ihre Geſetze, welche Sokrates aus irrigen religiöſen Begriffen (2. Hauptſt. 1. Abſchn. S. 45.) für frevelhaft hielt, irgend einen Nachtheil für die religiöſe Denkart zu befürchten, glaubte er vielmehr, daß dieſe durch jene, ſo wie überhaupt durch den Gebrauch der Vernunft befördert werde [4]).

Was

λεσαν· οἱ δε περι Πυθαγοραν απεκρυψαντο παντα· Ξενοφανης δε, και οἱ απ' εκεινε, τας ερισικας κινησαντες λογας, πολυν μεν ενεβαλον ιλιγγον τοις Φιλοσοφοις, α μην επορισαν γε τινα βοηθειαν. εχ ὑμισα δε και Σωκρατης, αυτο δη το λεγομενον, εγενετο πυρ επι πυρι, καθαπερ αυτος εφη Πλατων· ευφυεςατος γαρ ων και δεινος απορησαι περι παντος ὁτουν, επεισηνεγκε τας τε ηθικας και πολιτικας σκεψεις, ετι δε την περι των ιδεων πρωτος επιχειρησας ὁριζεσθαι· παντα δε εγειρων λογον, και περι παντων ζητων, εφθη τελευτησας·

3) Aristoteles Ethica magna I. c. 2. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην εις τε το λογον εχον και εις το αλογον ορθως, και απεδωκεν ἑκαςῳ αρετας προσηκουσας.

4) Plato de Legibus VIII. 8. B. S. 387. τον μεγιςον θεον και ὁλον τον κοσμον φαμεν ἁπτε ζητειν

Was die ſpekulative Philoſopheme betrift, ſo finden wir auſſer einigen Bemerkungen über einzelne Syſteme noch andere, welche zeigen, daß er ſich ſchon zu einem höhern Standpuncte erhoben hatte, aus welchem er ſie nach allgemeinen Geſichtspuncten claſſificiren und betrachten konnte. Jedes philoſophiſche Syſtem iſt ein Verſuch, das reale Weſen der Dinge (το ον) zu erklären. Aus dieſem Geſichtspuncte theilen ſie ſich in Materialismus und Spiritualismus.

Die Materialiſten beſchränken alle Realität auf das Körperliche; ſie behaupten, nur das ſey etwas, was ſich betaſten und befühlen läßt. Von etwas Nichtmateriellen wollen ſie nichts hören, und verlachen alle, die noch auſſer Körpern etwas Reales annehmen [5]). Nun aber müſſen ſie doch zugeben, daß es lebendige Weſen giebt und daß die Seele etwas iſt. Sie können ferner nicht leugnen, daß es gerechte und ungerechte Menſchen giebt, daß wir bei jenen die Gerechtigkeit als Tugend, und bei dieſen den Mangel derſelben finden. Das, was aber da und nicht da ſeyn kann, muß doch allerdings etwas ſeyn. Es fragt ſich nun, ob ſie, Gerechtigkeit, Weisheit, und überhaupt jede Tugend, und deren Gegentheil, ob ſie die Seele, in welcher dieſes allein als Beſtimmungen vorhanden ſeyn kann, für etwas ſinnliches und betaſtbares,

δειν, ὅτε πολυπραγμονειν τας αρτιας ερευνωντας, ὡ γαρ ἐδ' ὁσιον ειναι. το δε εοικε παν, τοτε τ' ἐναντιον γιγνομενον, ορθως αν γιγνεσθαι.

5) Plato Sophiſta 2. B. S. 259. οἱ μεν εις γην ἐξ ἀιδου και τε ἀορατε παντα ἑλκυσι, ταις χερσιν, ατεχνως πετρας και δρυς περιλαμβανοντες. των γαρ τοιουτων ἐφαπτομενοι παντων, διισχυριζονται τουτο ειναι μονον ὁ παρεχει προσβολην και ἐπαφην τινα, ταυτον σωμα και ουσιαν ὁριζομενοι.

oder alles dieſes für **unſinnlich** halten? Oder ob ſie annehmen, daß etwas von dieſen Accidenz des Körpers ſey? Dieſes behaupten ſie wirklich von der Seele. Aber ſie wagen es weder die Realität der Weisheit und der andern Tugenden zu leugnen, noch ſie für etwas Körperliches zu halten. Sie müſſen alſo nothwendig einlenken, und ihren Materialismus einſchränken, und es iſt ſchon Gewinn, wenn ſie nur zu dem Geſtändniß gebracht werden, daß es etwas **Unkörperliches** giebt [6]). Aber nun müſſen ſie doch ein allgemeines Merkmal angeben, nach welchem ſie ſowohl dem Materiellen als dem Immateriellen Realität beilegen; und ſie können keines angeben, als das **Vermögen zu wirken und zu leiden.** Was ein Vermögen hat, irgend etwas zu wirken, oder von irgend einem andern zu irgend einer Zeit zu leiden, das muß wirklich vorhanden ſeyn und Realität haben. Und man kann alſo ſagen, daß **alles Wirkliche nichts anders iſt, als Kraft und Vermögen,** welche nichts Materielles ſind [7]).

Die

6) Plato Sophiſta S. 261. κατα γε δικαιοσυνης και φρονησεως και της αλλης αρετης και των εναντιων, και δη και ψυχης, εν ᾗ ταυτα. εγγιγνεται, ποτερον ὁρατον και ἁπτον ειναι φασι τι αυτων ἢ παντα ἀορατα — σχεδον κδεν τατων γε ὁρατον — τι δε των τοιατων μων σωμα τι λεγουσιν ισχειν. — τατο κκετι κατα ταυτα ἀποκρινονται παν αλλα την ψυχην αυτην δοκειν σφισι σωμα τι κεκτησθαι· φρονησιν δε και των αλλων ἑκαστον ὡν ηρωτηκας, αισχυνονται το τολμαν η μηδεν των ὀντων αυτα ὁμολογειν, ἢ παντ' ειναι σωματα διϊσχυριζεσθαι.

7) Plato Sophiſta S. 262. λεγω δη το και ὁποιανουν τινα κεκτημενον δυναμιν ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν πεφυκος, ειτε εις το παθειν κἂν σμικροτα-

Die Gegner von dieſen, die Spiritualiſten (οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι) ſtreiten mit Waffen aus der höhern Region des Unſinnlichen gegen die Materialiſten, und behaupten, daß das Reale nur etwas Denkbares, Unkörperliches ſey. Die Körper, welche jenen das einzige Objektive ſind, halten ſie blos für ein wandelbares Spiel von Veränderungen, für ein bloßes Werden, (und für einen bloßen Schein). Das Reale iſt ihnen das Unveränderliche, das Werden das Veränderliche. Mit dem Körper ſtehen wir durch die Sinne mit dem Werden (dem Empiriſchen), mit der Seele durch das Denken mit dem Seyn (dem Intellectuellen) in Gemeinſchaft. Das Kauſalverhältniß, die Möglichkeit des Wirkens und Leidens findet nur bei dem Empiriſchen, nicht bei dem reinen Seyn ſtatt [8]). — Allein nothwendig müſſen ſie doch eingeſtehen, daß die Seele erkenne, und die Realität erkannt werde. Da das Erkennen eine Thätigkeit iſt, welcher von Seiten des Gegenſtandes der Erkenntniß nothwendig ein Leiden, das Erkanntwerden, entſprechen muß, und das Reale, inſofern es erkannt wird, gewiſſermaßen eine Veränderung leidet, welches ihrer Vorausſetzung wi-

τατον ὑπο φαυλοτατα, καν ει μονον εισαπαξ, παν τατο ουτως ειναι· τιθεμαι γαρ ὁρον ὁριζειν τα ὀντα ὡς εστιν ἑκ αλλο τι πλην δυναμις. Verglichen de Republica V, S. 61.

8) Plato Sophiſta S. 259. 263. 264. τοιγαρ ὁι προς αυτας αμφισβητουντες μαλα ευλαβως ανωθεν ἐξ αορατα ποθεν αμυνονται, νοη τα ατττα και ασωματα. βιαζομενοι την αληθειαν ουσιαν ειναι· τα δε ἑκ των σωματα και την λεγομενην ὑπ' αυτων αληθειαν κατα σμικρα διαθρυπτοντες εν τοις λογοις γενεσιν αντ' ουσιας φερομενην τινα προσαγορευουσι.

derſpricht, ſo können ſie dieſes Verhältniß zwiſchen beiden nicht annehmen [9]). Aber auf der andern Seite läßt ſich Seele und Vernunft wohl ohne Leben und Denken, und dieſes ohne Veränderung denken? Hieraus folgt alſo, daß Veränderung (κινησις) und etwas Veränderliches als etwas Wirkliches zugegeben werden muſſen [10])

Zweitens. Einige Denker behaupten, es giebt nur ein einziges reales Weſen, andere nehmen eine Mehrheit der Dinge an, und noch andere verbinden die erſte und zweite Hypotheſe mit einander, und ſagen, das Reale ſey Eins und Vieles, und es werde durch Freundſchaft und Feindſchaft erhalten [11]).

Plato legt denen, die das erſte annehmen, und z. B. behaupten, es gebe zwei reale Dinge, folgende Fragen vor: Was iſt das reale Seyn (ειναι) welches ihr den zweien (z. B. dem Kalten und Warmen) beilegt? Iſt es noch etwas drittes auſſer den zweien? das würde aber gegen eure Vorausſetzung ſtreiten. Oder nennt ihr das Eine von den Zweien das Reale? Dann könnt ihr

9) Sophiſta S. 264. 265. ως το γιγνωσκειν, επερ εσαι ποιειν τι, το γιγνωσκομενον αναγκαιον αυ ξυμβαινει πασχειν. την μεν δη κατα τον λογον τουτον γιγνωσκομενην ὑπο της γνωσεως, καθοσον γιγνωσκεται, κατα τοσουτον κινεισθαι, δια το πασχειν· ὁ δη Φαμεν εκ αν γενεσθαι περι το ηρεμουν.

10) Sophiſta S. 263. αλλα δητα νουν μεν και ζωην και ψυχην ακινητον μεντοι το παραπαν, εμψυχον ον, εσαναι. — παντα εμοιγε αλογα ταυτ' ειναι Φαινεται. — και το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ως οντα.

11) Sophiſta S. 252. 253.

ihr nicht von beiden auf gleiche Weiſe das Seyn ausſagen, und es wäre nur Eins nicht Zwei. Sollen aber die Zwei nach eurer Meinung das Reale ſeyn, ſo werden beide wieder unter ein gemeinſchaftliches Merkmal vereiniget, und es giebt nicht zwei ſondern Ein Reales [12]).

Diejenigen, welche nur Ein Reales annehmen, müſſen ſich erklären, was ſie unter dem Realen verſtehen. Iſt ihnen etwa Realität und Einheit ein und daſſelbe, daß ſie mit zwei Worten ein und daſſelbe ausdrucken? Allein es iſt ungereimt, zwei Worte von einer und derſelben Sache zu gebrauchen, oder anzunehmen, daß das eine keine Bedeutung habe. Giebt man aber zu, daß das Wort als Zeichen von dem Bezeichneten unterſchieden ſey, ſo müſſen ſie auch einräumen, daß es nicht Eins, ſondern Zwei Reale giebt. Oder iſt das Zeichen mit dem Bezeichneten identiſch, ſo folgt, daß entweder das eine Wort ſich auf kein Object, als Bezeichnetes bezieht, oder daß dieſes Bezeichnete wieder nichts anders iſt, als ein Wort. Wenn ſie ferner das Eine Reale das All, das Ganze nennen, ſo fragt es ſich, ob das Ganze mit jenem identiſch iſt oder nicht? Als Ganzes muß es Theile haben. Dem Ganzen, als Inbegriff von allen Theilen, kann nun zwar das Prädicat der Einheit zukommen, aber

12) Sophiſtai S. 254. Φερε, ὁποσοι θερμον και ψυχρον ἡ τινε δυο τοιουτιν, τα παντ' ειναι φατε, τι ποτε αρα τουτ' αμφοιν ΦΘεγγεςΘε, λεγοντες αμφω και ἑκατερον ειναι; τι το ειναι τουτο ὑπολαβωμεν ὑμαν; πατερον τριτον παρα τα δυο εκεινα και τρια το παν; αλλα μη δυο ετι καΘ' ὑμας τιΘωμεν; ου γαρ πω τοιν γε δυοιν καλουντες Θατερον ου, αμφοτερα ὁμοιως ειναι λεγετε· σχεδον γαρ αν αμφοτερως ἑν, αλλ ου δυο ἡτην — αλλ' αρα γε τα αμφω βουλεςΘαι καλειν ον; — ισως — αλλ' ω Φιλοι, Φησομεν, και ὁυτω τα δυο λεγοιτε αν σαφεστατα ἑν.

unmöglich kann es das abſolute Eins ſeyn, welche im ſtrengſten Sinne untheilbar ſeyn muß. Soll nun dieſe Reale das Eine und Ganze ſeyn, oder kommt ihm das Prädicat ein Ganzes gar nicht zu? Im erſten Falle iſt e nicht wirklich Eins, ſondern Mehreres, das unter ein Einheit begriffen wird. Im zweiten Falle ware das Rea unvollſtändig; das Reale wäre nicht mehr das Reale. J das Eins und das Ganze etwas Verſchiedenes, ſo wir die Einheit aufgehoben; es giebt mehrere Reale. Iſt abe das Ganze durchaus ein Unding, ſo ergeben ſich dieſelbe Folgen, und außerdem noch dieſe, daß das Reale weder iſt, noch entſtehen kann. Denn was entſteht, iſt allezei ein Ganzes. Wenn man daher keine Totalität des Reale annimmt, ſo läßt ſich weder wirkliches Entſtehen noch Sey in der Erſcheinungswelt denken. Auch läßt ſich dem Nich ganzen keine Größe beilegen; denn ein Quantum, es ſe ſo groß oder klein, als es will, iſt allezeit ein Ganzes [13].

Hieraus folgert nun Plato, daß man ſich in unzähli Widerſprüche und Schwierigkeiten verwickele, man mög die Einheit oder die Mehrheit des Realen annehmen Ueberhaupt wiſſe man nicht, was man ſich unter dem Rea ſe

13) Sophiſta S. 255 f 258. ἐν που φατε μονο ειναι; — τι δε; ον καλειτε τι; — ποτερον ὁπε ἑν, επι τῳ αυτῳ προσχρωμενοι δυοιν ονομασιν; πως; — το δε δυο ονοματα ὁμολογειν ειναι, μηδε θεμενον πλην ἑν, καταγελαστον που. — και το πα ραπαν γε αποδεχεσθαι του λεγοντος, ὡς εσιν ονομ τι, λογον ουκ αν εχοι. — ει τοι νυν ὁλον εσιν, — πασα αναγκη μερη εχειν — αλλα μην το γε μεμε ριεμενον, παθος μεν του ἑνος εχειν επι τοις μερε πασιν ουδεν αποκωλυει, και ταυτη δη παν τε ο και ὁλον, ἑν ειναι. — το δε πεπονθος ταυτα α ουκ ἀδυνατον αυτο γε το ἑν αυτο ειναι; πως; αμ ρες δη που δει παντελως το γε αληθως ἑν κατα το ορθον λογον ειρησθαι.

len denken ſolle; aber auf der andern Seite könne man ſich doch auch des Begriffs nicht enthalten [14].

Da alſo Plato weder dem einen noch dem andern von dieſen Syſtemen beitreten konnte; da er erkannte, daß jedes von denſelben weder durchaus wahr noch durchaus falſch ſey, ſo mußte er auf ein Syſtem denken, welches theils die Schwierigkeiten entfernte, theils das Wahre von allen entgegengeſetzten vereinigte. Man ſiehet auch ſchon aus den angeführten Bemerkungen, daß Plato die reinen Begriffe und ihre Anwendung auf wirkliche Objecte unterſcheidet, und daß er eben in der Hypoſtaſirung des erſtern den Grund aller Schwierigkeiten, welche jetzt bey der Vergleichung mehrerer philoſophiſchen Syſteme auffallender wurden, glaubte entdeckt zu haben.

Die Betrachtung eben deſſelben Gegenſtandes erzeugte in dem Pyrrhon und ſeinen Nachfolgern den Skepticismus. Dieſer mit ſeinen Nachfolgern begnügte ſich aber damit, die Philoſopheme, inſofern ſie von einander abweichen und widerſprechen, zuſammen zu ſtellen, und ohne über den Grund der Mishelligkeit nachzuforſchen, ſetzte er nur den Mangel der Erkenntniß dieſer Gegenſtände ins Licht. Platons Forſchungsgeiſt blieb nicht dabei ſtehen. Er ſuchte in die Urſachen der Uneinigkeit einzudringen, und die Mängel aller bisherigen Syſteme zu erforſchen, die unerwieſenen Hypotheſen und die falſchen Geſichtspuncte, worauf ſie beruheten, aufzudecken, und dasjenige, worin ſie mit der Natur des menſchlichen Geiſtes unvereinbar ſind, deutlich zu entwickeln. Durch dieſe logiſche Prüfung der Syſteme kam er auf folgende Reſultate.

I. Die

14) Sophiſta S. 258. και τοι νυν αλλα μυρια απειρωντους αποριας εκαστον ειληφος φανειται, τω το ον ειτε δυο τινε ειτε εν μονον ειναι λεγοντι. — συναπτεται γαρ ετερον εξ αλλου, μειζω και χαλεπωτεραν φερον περι των εμπροσθεν αει ρηθεντων πλανην.

I. Die Joniſchen Phyſiker ſetzen gewiſſe Dinge (das Feuchte und Trockne, das Kalte und Warme) voraus, und ſie ſuchen durch Verbindung, Trennung und Vermiſchung der Urſtoffe alles zu erklären. Alles das iſt aber für uns unverſtandlich, und man kann keinen deutlichen Begriff damit verbinden [15]).

II. Die Hypotheſe von einer durchgängigen Veränderlichkeit der Dinge widerſpricht dem Factum, daß es gewiſſe unveränderliche Begriffe von dem, was gut, recht und ſchön iſt, giebt, ohne welche es gar nicht möglich iſt, über einzelne Gegenſtände der Art zu urtheilen. Dieſe Hypotheſe raubt uns alle Ausſicht auf die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft. Denn, wenn ſich alles verändern ſoll, ſo müßte auch das Erkennende (Subjekt der Erkenntniß) und der Gegenſtand der Erkenntniß in einem beſtändigen Wechſel von Veränderungen ſeyn. Dann iſt aber auch kein objectives Urtheil möglich. Denn indem man einen Gegenſtand z. B. eine Farbe wahrnimmt, iſt ſie, noch ehe man von ihr ein Urtheil ausſagen kann, verſchwunden, und in eine andere übergegangen. Selbſt das urtheilende Subject iſt nicht mehr identiſch mit dem wahrnehmenden. Wie läßt ſich aber Erkennen, Urtheilen, Wiſſen, ohne dieſe Identität denken? Welches Kriterium der Wahrheit giebt es außer der Empfindung, welche bloß für jedes Individuum gültig iſt? [16]). Es iſt einleuchtend, daß alle, welche die-

15) Sophyſta S. 253. ὁταν τις αυτων φθεγξηται, λεγων, ὡς εστιν η γεγονεν η γιγνεται πολλα, η δυο η ἑν, και θερμον αυ ψυχρῳ συγκερανυμενον, αλλοθι πη διακρισεις και συγκρισεις ὑποτιθεις, τουτων, ω Θεαιτητε, ἑκαστε συ τι προς θεων ξυνιης, ὁ, τι λεγουσι;

16) Cratylus 3. B. S. 345. φωμεν τι ειναι αυτο καλον και αγαθον. και ἑν ἑκαστον των ὀντων ὁυτως,

η

dieſes behaupten, wie von einer Art von Wirbel ergriffen ſind, in welchem es ihnen vorkommt, als wenn alle Dinge ſich mit ihnen herumdrehten; ſie haben keinen feſten Standpunct, von welchem ſie die Dinge ruhig betrachten könnten, und aus Mangel der Reflexion machen ſie die innere Beſchaffenheit ihres eignen Gemüths zur weſentlichen Beſchaffenheit der Dinge [17]). — Indeſſen

η μη; — εμοιγε δοκει ειναι. — αρ' ουν οιοντε προσειπειν αυτο ορθως, ει αει υπεξερχεται, πρωτον μεν, ότι εκειvο εξιν, επειτα, ότι τοιουτον; η αναγκη, αμα ημων λεγοντων, αλλο αυτο ευθυς γιγνεσθαι και υπεξιεναι και μηκετι ούτως εχειν; αλλα μην ουδ' αν γνωσθειη γε υπ' ουδενος. αμα γαρ αν επιοντος του γνωσομενου, αλλο και αλλοιον γιγνοιτο. ωσε ουκ αν γνωσθειη ετι όποιον γε τι εξιν, η πως εχον. γνωσις δε δηπου ουδεμια γιγνωσκει, ό γιγνωσκει μηδαμως εχον. — αλλ' ουδε γνωσιν ειναι φαναι εικος, ει μεταπιπτει παντα χρηματα, και μηδεν μενει. ει μεν γαρ αυτο τουτο η γνωσις, του γνωσις ειναι μη μεταπιπτει, μενοι τε αν αει η γνωσις, και ειη γνωσις. ει δε και αυτο το ειδος μεταπιπτει της γνωσεως, αμα τ' αν μεταπιπτοι εις αλλο γενος γνωσεως, και ουκ αν ειη γνωσις. ει δε αει μεταπιπτει, αει ουκ αν ειη γνωσις. και εκ τουτου τού λογου, ουτε το γνωσομενον, ουτε το γνωσθησομενον αν ειη. Theaetet, S. 135.

17) Cratylus S. 286. ὁι παυ παλαιοι ανδρες οι τιθεμενοι τα ονοματα, παντος μαλλον, ὡσπερ και των νυν ὁι πολλοι των σοφων, ὑπο του πυκνα περιχρεφεσθαι ζητουντες ὁπη εχει τα οντα, αει ιλιγγιωσι, καπειτα αυτοις φαινεται περιφερεσθαι τα πραγματα, και παντως φερεσθαι. αιτιωνται δη ου το ενδον το παρα σφισι παθος αιτιον ειναι ταυτης της δοξης, αλλα αυτα πραγματα ουτω πεφυκεναι. S. 345.

ſen räumte Plato ſo viel ein, daß dieſe Behauptung in Rückſicht auf die Empfindungen und die Sinnengegenſtände, Wahrheit enthält, daß in der Erfahrung nichts feſtes, Bleibendes und Ruhendes, nichts Abſolutes anzutreffen iſt, wenn man das ſinnliche Vorſtellungsvermögen von Verſtand und Vernunft iſolirt. Eben deswegen iſt aber jene Behauptung in ihrer Allgemeinheit falſch, weil ſie dem Erkenntnißvermögen des Menſchen überhaupt widerſpricht. Wenn alſo überhaupt das Wiſſen möglich iſt, ſo muß es andere Gegenſtände außer den ſinnlichen geben, und das Wiſſen ſelbſt kann nicht in der ſinnlichen Wahrnehmung und Empfindung beruhen [18]).

III. An dem Pythagoräiſchen und Eleatiſchen Syſteme fand er das zu tadeln, daß ſie den Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen und Objecten ganz und gar aufheben, indem ſie das, was nur ein Vernunftbegriff iſt, zu einem realen Objecte machen. Anſtatt die Zahlbegriffe als reale Beſtandtheile der Dinge anzuſehen, wie die Pythagoräer thaten, betrachtete ſie Plato, wegen ſeiner größern Einſicht in die Wirkungsart des Verſtandes, als Begriffe des Verſtandes, durch welche er die Objecte der Wahrnehmung ſich verſtändlich macht [19]). Die Hypoſtaſirung der Einheit und der Realität ſchien ihm dieſelben Schwierigkeiten herbeyzuführen, welche durch dieſes Syſtem vermieden werden ſollten. Denn als ein wirkliches Object muß es im Raume und in der

18) Sophiſta S. 266. και μην προς γε τουτον παντι λογῳ μαχετεον, ὁς αν επιςημην η Φρονησιν η νουν αΦανιζων, ισχυριζηται περι τινος ὁπηουν.

19) Ariſtoteles Metaphyſicor. I. 6. το μεν ουν το ἑν, και τους αριθμους παρα τα πραγματα ποιησαι, και μη ὡςπερ ὁι Πυθαγορειοι, και ἡ των ειδων εισαγωγη, δια την εν τοις λογοις εγενετο σκεψιν· ὁι γαρ προτεροι διαλεκτικης ου μετειχον.

der Zeit und als Vielheit gedacht werden, oder wenn man dies alles von ihm trennt, ſo bleibt nichts als ein Unding übrig. Ueberhaupt kann das Abſolute nicht in der Auſſenwelt vorkommen [20]).

IV. Hieraus folgerte Plato, daß es eine verkehrte Art zu philoſophiren ſey, wenn man ſich unmittelbar an die Dinge wende, und ſie zu erforſchen ſuche. Denn man werde auf dieſem Wege nur geblendet und irre geführt, gerade ſo wie diejenigen, welche, um eine Sonnenfinſterniß zu betrachten, in die Sonne ſelbſt blicken. Das Beſte ſchiene ihm alſo, ſich an das Denkvermögen zu halten, und vermöge der Begriffe die Dinge zu erforſchen [21]).

V. Jener Fehler war daher entſprungen, weil die vorhergehenden Denker weder den Begriff der Philoſophie noch der Erkenntniß und Wiſſenſchaft beſtimmt, und daher weder über die Form, noch den Gegenſtand der Philoſophie, noch über ſonſt etwas einig ſeyn konn-

20) Um ſich davon zu überzeugen, darf man nur den ganzen Parmenides und Sophiſta S. 255-258. nachleſen. Man ſehe auch Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 2. B. S. 320-347.

21) Phaedo S. 225. 226. εδοξε τοι νυν μοι μετα ταυτα, επειδη (μη) απειρηκα τα οντα σκοπων, δειν ευλαβηθηναι, μη παθοιμι οπερ οι τον ηλιον εκλειποντα θεωρουντες και σκοπουμενοι πασχουσι. διαφθειρονται γαρ που ενιοι τα ομματα, εαν μη εν ὑδατι η εν τινι τοιουτῳ σκοπωνται την εικονα αυτου. τοιουτον τι και εγω διενοηθην, και εδεισα μη παντα παση την ψυχην τυφλωθειην, βλεπων προς τα πραγματα τοις ομμασι, και ἑκαστη των αισθησεων επιχειρων ἁπτεσθαι αυτων. εδοξε δη μοι χρηναι, εις τους λογους καταφυγοντα, εν εκεινοις σκοπειν των οντων την αληθειαν.

konnten. Selbſt die Möglichkeit einer Erkenntniß war dadurch problematiſch geworden. Einige behaupteten, es laſſe ſich nichts unterſuchen, weder das, was man wiſſe, noch was man nicht wiſſe; dieſes ſey unmöglich, jenes vergeblich [22]).

Aus dieſen Bemerkungen läßt ſich theils der Charakter ſeiner Philoſophie, theils die Geſichtspuncte und Gegenſtände ſeines Philoſophirens im voraus erkennen. In ſofern Plato nehmlich ſeine philoſophiſchen Verſuchen auf eine kritiſche Beurtheilung der vorhergehenden Verſuche gründete, kam er auf die Idee eines Syſtems, welches der Vernunft in logiſcher Hinſicht genugthuend, und daher auf die Geſetze des Denkens gegründet wäre. Vorzüglich aber beſchäftigte ſeinen Forſchungsgeiſt die Unterſuchung des Begriffs, des Gegenſtandes und der Form der Philoſophie, und die Möglichkeit des philoſophiſchen Wiſſens überhaupt, als die Grundlage jeder Philoſophie, ohne welche man nur auf gerathe wohl hinaus beitet. Er ſuchte ſich durch dieſe Vorarbeiten den Weg zu einem Syſtem zu bahnen, welches das Wahre aller vorhergehenden vereinigte, und das in ihnen enthaltene Irrige verbannte, welches alſo ſich von dem Empirismus entfernte, und ein reines urſprüngliches Wiſſen (Vernunfterkenntniß) gründete, ohne die Erfahrung zu beſtreiten, vielmehr durch die Beſtimmung der Grenzen beider Erkenntnißarten, beide in ihre Rechte einſetzte und vereinigte; ein Syſtem, welches nicht dieſen oder jenen Zweig des menſchlichen Wiſſens, ſondern daſſelbe in ſeinem ganzen Umfange umfaßte, und von einem Princip ausgehend, alle Erkenntniß, ſowohl die theo-

22) Meno 4. B. S. 350. ὁρᾳς τοῦτον ὦ ἐριστικὸν λόγον καταγεις; ὡς οὐκ ἀρα ἐστι ζητεῖν ἀνθρωπῳ οὐτε ὃ οἰδεν, οὐτε ὃ μη οἰδεν. οὐτε γαρ ἂν γε ὃ οἰδε ζητοι· οἰδε γαρ. καὶ οὐδεν δει γε τῳ γε τοιουτῳ ζητησεως· οὐτε ὃ μη οἰδεν· οὐδε γαρ οἰδεν, ὁ, τι ζητησει.

theoretiſche als praktiſche gründete; ein Syſtem endlich, welches die Pflichten des Menſchen, als Menſchen, auf eine gründliche Weiſe darſtellte, durch deren Befolgung das Beſte des einzelnen Menſchen und der bürgerlichen Geſellſchaft vollkommen geſichert würde.

Durch dieſe Bemerkungen haben wir uns zugleich den Plan vorgezeichnet, nach welchem wir die Philoſophie des Plato zu behandeln haben. Für das Erſte müſſen wir ſeine Unterſuchungen über den Begriff von Philoſophie und Wiſſenſchaft darſtellen, welche als Einleitung zu ſeiner Philoſophie dienen, und wodurch er ſich ein bleibendes Verdienſt um die wiſſenſchaftliche Cultur derſelben erworben hat, welches ihm auch dann nicht abgeſprochen werden wird, wenn gleich ſein eignes Syſtem unter die nicht gelungenen Verſuche zu rechnen wäre. Zweitens aber müſſen wir auch ſein Syſtem nach ſeinen Hauptſätzen kennen lernen.

Einleitung in die Philoſophie.

Ueber den Begriff der Philoſophie und der mit ihm in Verbindung ſtehenden Wiſſenſchaft war bis auf Plato wenig, am wenigſten über den erſten gedacht worden. Nur erſt, nachdem mehrere Denker philoſophirt, und über einzelne Gegenſtände ihre Nachforſchungen bekannt gemacht hatten, konnte die Vernunft die Frage aufwerfen: was iſt Philoſophie, und was ſoll ſie ſeyn? Ueber den Begriff der Wiſſenſchaft und der Erkenntniß hatten ſchon mehrere Denker nachgeforſcht, ohne ihn auf eine

völlig befriedigende Weiſe entwickeln zu können [23]). Dieſe Unterſuchung war jetzt zum großen Bedürfniß geworden, da eine Menge Philoſopheme und widerſprechender Behauptungen über verſchiedene Gegenſtände eine Prüfung, der Streit zwiſchen Erfahrung und Vernunft eine Ausgleichung, und die immer höher ſteigende Vermehrung von Kenntniſſen eine wiſſenſchaftliche Abſonderung nothwendig machte. Jetzt war auch eigentlich erſt der Zeitpunct gekommen, wo man dieſe Unterſuchung erwarten, und mit mehr Erfolg unternehmen konnte, da alle Geiſtesvermögen, vorzüglich die Vernunft, für welche dieſes Geſchäft gehört, gebildet und geübt waren.

Die Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie greift aber in mehrere Unterſuchungen ein, und iſt in mehreren Bemerkungen enthalten, welche mühſam in ſeinen Schriften zuſammen geſucht werden müſſen. Sie iſt das Reſultat von der Unterſuchung und Klaſſificirung der Erkenntniß-Vermögen und ihrer Gegenſtände, von einer Klaſſificirung der mancherlei Arten von Kenntniſſen und Wiſſenſchaften, die in einander verwebt, und nicht wohl zu trennen ſind, die wir aber der Deutlichkeit wegen beſonders darſtellen müſſen.

I. Die Philoſophie und Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne (επιστημη) iſt eine und dieſelbe Sache [24]). Da es aber auch eine weitere Bedeutung von Wiſ-

ſens

23) Theaetet. S. 178. αρ' ω θεαιτητε, νυν ουτω τη δε τη ημερα ειληφαμεν, ο παλαι και πολλοι των σοφων ζητουντες, πριν ευρειν κατεγγρασαν;

24) De Republica VII. 7. B. S. 165. 166. V. S. 58. 59. ταυτη τοινυν διαιρω χωρις μεν, ους νυν δη ελεγες φιλοθεαμονες τε και φιλοτεχνους και πρακτικους, και χωρις αυ περι ων ο λογος, ους μονους

ſinſchaft nach dem gemeinen Sprachgebrauche giebt, (denn jene engere Bedeutung iſt der philoſophiſche Sprachgebrauch des Plato), nach welchem dieſes Wort mehrere Arten von Wiſſenſchaften unter ſich begreift, und ſich Plato auch nach dem letzten richtet, aber doch ſo, daß er ſchon gewiſſe Abtheilungen macht, ſo werden wir durch Verfolgung dieſer am erſten auf ſeinen Begriff von der Philoſophie kommen.

In der weitern Bedeutung alſo iſt Wiſſenſchaft (επιςημη) und Kunſt (τεχνη) nicht unterſchieden; ſie iſt ein Inbegriff von theoretiſchen oder praktiſchen Kenntniſſen, welche ſich auf einen Gegenſtand beziehen. Sie erfodert 1) einen Gegenſtand, womit ſie ſich beſchäftiget, und von dem ſie ſelbſt verſchieden iſt. Der Gegenſtand der Baukunſt iſt z. B die Erbauung eines Hauſes [25]). 2) Jede Kunſt beabſichtiget einen Zweck, der auf etwas Gutes gerichtet iſt, dieſes mag nun entweder in der Vollkommenheit des Körpers oder der Seele beſtehen [26]). 3) Jede Kunſt und Wiſſenſchaft muß Regeln enthalten, durch welche ſie von dem, was ſie über einen Gegenſtand behauptet oder an ihm vortimmt, einen vernünftigen Grund angiebt. Dieſes ſetzt Einſicht und Kenntniß der Natur ihres Gegenſtandes voraus. Empirie und Schlendrian (εμπειρια, τριβη) d. i. ein Verfahren nach dunkeln Vorſtellungen ohne deut-

νους αν τις ορθως προσειποι φιλοσοφους — τουτου (του φιλοσοφου) μεν την διανοιαν ως γιγνωσκοντος, γνωμην αν ορθως φαιμεν ειναι.

25) Charmides S. B. S. 1133. αλλα το δε σοι εχω δειξαι, τινος εςιν επιςημη ἑκαςη τουτων των επιςημων, ὁ τυγχανει ον αλλο αυτης της επιςημης.

26) Gorgias S. 11. 39.

liches Bewußtſeyn von Regeln und Zwecken, kann damit nicht beſtehen [27]).

Die Wiſſenſchaften unterſcheiden ſich zuerſt in Anſehung ihres Gegenſtandes. Ihr Gegenſtand iſt entweder etwas Veränderliches und Vergängliches, wie z. B. alles iſt, was in der Erfahrung vorkommt; dahin gehören die mechaniſchen Künſte, die Muſik, Medicin, Ackerbaukunſt, Kriegswiſſenſchaft, ſelbſt die empiriſche Phyſik; oder etwas Bleibendes, Unveränderliches, Beharrliches (Nichtempiriſches το αει κατα τα αυτα ωσαυτως εχον) [28]). Diejenigen Wiſſenſchaften, welche einen empiriſchen Stoff enthalten, nennt er unreine (ακαθαρται); die übrigen aber, reine Wiſſenſchaften (καθαραι) [29]). Der Gegenſtand iſt entweder was Sichtbares, das hervorgebracht wird, ein Werk (εργον) oder etwas Nichtanſchauliches, von allem Körperlichen Verſchiedenes [30]). Endlich iſt der Gegenſtand ents

27) Gorgias S. 41. εγω δε τεχνης ου καλω ὁ αν' ηαλογον πραγμα. Vergl. S. 35 f. 19. Philebus S. 299. το γ' ουν μετα ταυτ' εικαζειν λειποιτ αν, και τας αισθησεις καταμελεταν εμπειριᾳ και τινι τριβῃ, ταις της εοχαριστης προσχρωμενους δυναμεσιν, ἁς πολλοι τεχνας επονομαζουσι, μελετῃ και πονῳ την ῥωμην απειργασμενους.

28) Philebus S. 305. 306.

29) Philebus S. 299. εν δε ταις χειροτεχνικαις διανοηθωμεν πρωτα, ει το μεν επιστημης αυτων μαλλον εχομενον, το δε, ἡττον ενι· και δει τα μεν ὡς καθαρωτατα νομιζειν, τα δ' ὡς ακαθαρτοτατα.

30) Charmides S. 133.

entweder bloße Erkenntniß oder Wirklichmachung eines Objects (γνωστικαι, πρακτικαι) [31]. Zweitens, in Anſehung des Zwecks, welcher theils die Gewinnung und Bearbeitung derjenigen Dinge, welche zur Erhaltung und Bequemlichkeit des Lebens gehören, theils Unterricht und Erziehung der Jugend, theils endlich die Befriedigung der Bedürfniſſe des Geiſtes, oder die Erkenntniß ſelbſt iſt [32]. Drittens, in Anſehung der Mittel, wodurch der Zweck erreicht wird. Dieſe ſind entweder Handlungen, Handgriffe, oder Vorſtellungen [33]. Viertens, in Anſehung der Subordination. Es giebt Haupt- und Hülfswiſſenſchaften. Die letzten tragen zur Erreichung des Zwecks jener bei; jene beſtimmen den Gebrauch und die Anwendung der letzten. Von der Art iſt die Staatswiſſenſchaft, welche alle Künſte und Wiſſenſchaften zur Erreichung des Staatszwecks anwendet. Und ſo läßt ſich auch eine Wiſſenſchaft denken, welche den Rang und Zweck aller übrigen beſtimmt [34]. Fünftens, in Anſehung der Behandlung ſind die Wiſſenſchaften gemeine oder philoſophiſche; in den letzten beruhet die Erkenntniß auf Gründen, in jenen herrſcht bloß Mechanismus [35].

31) Politicus 6. B. S. 7. Gorgiac. S. 11.

32) de Republica VII. S. 165. αι μεν αλλαι πασαι τεχναι η προς δοξας ανθρωπιων και επιθυμιας εισιν, η προς γενεσεις τε και συνθεσεις, η και προς θεραπειαν των φυομενων τε και συντιθεμενων απασαι τετραφαται· αι δε λοιπαι, ας του αντος τι εφαμεν επιλαμβανειν. Philebus S. 299.

33) Gorgias S. 11.

34) Politicus S. 103. 106.

35) Philebus S. 301. ſeq. αριθμητικην πρωτον αρ' ουκ αλλην μεν τινα, την των πολλων, φατεον, αλλην δ' αυ την των φιλοσοφουντων;

In engerer Bedeutung unterscheiden sich Künste von Wissenschaften dadurch, daß jene praktisch, d. h. den Zweck haben, ein Werk hervorzubringen, und entweder gar nicht oder nur im geringen Grade einer wissenschaftlichen Bearbeitung durch Anwendung der Mathematik empfänglich sind. Die Wissenschaften sind theoretisch, und ohne wissenschaftliche Form gar nichts [36]).

Die Wissenschaften, deren Zweck auf die Erkenntniß der Gegenstände gerichtet ist, unterscheidet Plato von den übrigen, und räumt ihnen einen viel höhern Rang in Ansehung der Gewißheit und Deutlichkeit ein. Er rechnet dahin besonders die mathematischen Wissenschaften und die Philosophie. Beide kommen darin überein, daß sie Producte des Denkvermögens sind, und ihr Gegenstand nicht das Empirische sondern Intellectuelle, nicht was wird und entsteht, sondern was ist (ὄν) ausmacht. Aber sie unterscheiden sich dadurch, daß die Philosophie eine Wissenschaft der Vernunft (νοησις) die Mathematik aber des reinen Verstandes (διανοια) ist [37]). Um diesen Unterschied vollkommen deutlich zu machen, müssen wir Platos Grundsätze von dem Erkenntnißvermögen und dessen Arten vorher entwickeln.

II. Ungeachtet die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und verständigen Erkenntnißvermögen jedem Menschen, der über sich selbst reflectirt, nahe genug zu liegen scheint, daß auch schon der gemeine Sprachgebrauch beides unterscheidet, so hat doch die bestimmte Grenzbestimmung zwischen beiden, wie sie der wissenschaftliche Gebrauch erfodert, mehr Schwierigkeit. Bis hieher war darin so viel als nichts geschehen, ungeach-

36) De Republ. VII. S. 165. 166.

37) de Republ VII. S. 166.

geachtet ſich die ältern Denker ſchon in zwei Parteien in die Senſualiſten und Rationaliſten getheilt hatten. Daher war es ein verdienſtliches Unternehmen, daß Plato die Unterſcheidungsmerkmale zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande zu entwickeln anfing, und wenn der erſte Verſuch dieſer Art nicht gleich ganz gelingen konnte, ſo bahnte er doch den Weg zu tiefern Unterſuchungen.

Von den Vorſtellungen ſchließt Plato mit Recht auf das Vermögen zu Vorſtellungen, und wenn er Vorſtellungen und Wirkungen entdeckt, welche ſich aus einem gemeinſchaftlichen Vermögen nicht erklären laſſen, ſo hält er ſich berechtiget, verſchiedene Vermögen anzunehmen. Um aber von dem Erkenntnißvermögen der Seele Erkenntniß zu erlangen, giebt es keinen andern Weg, als ihre Wirkungen zu ſtudieren [38]).

Nun unterſcheidet Plato die ſinnlichen Vorſtellungen von den Vorſtellungen des Verſtandes durch folgende Merkmale. Die ſinnlichen Vorſtellungen kommen bei den Menſchen weit früher zum Vorſchein, als Begriffe. Das Kind empfindet gleich nach der Geburt; die Spuren vom Denken zeigen ſich viel ſpäter, bei einigen Menſchen faſt gar nicht. Auch hat der Menſch dieſe Art der Vorſtellungen mit den Thieren gemein; Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, ſind ein ausſchließliches Eigenthum des Menſchen [39]).

38) de Republ. V. S. 61. δυναμεως δ' εις εκειvο μονον βλεπω, εφ' ὡτε εϛι και ὁ απεργαζεται, και ταυτῃ ἑκαϛην αυτων δυναμιν εκαλεσα· και την μεν επι το αυτο τεταγμενην και το αυτο απεργαζομενην, την αυτην καλω· την δε επι ἑτερῳ και ἑτερον απεργαζομενην, αλλην.

39) Theaetet. S. 143. ουκουν τα μεν ευθυς γενομενοις παρεϛι φυσει αισθανεϛθαι ανθρωποις τε και

Zweitens. Die ſinnlichen Vorſtellungen haben einen ganz andern Urſprung, als die Begriffe. Jene entſtehen vermittelſt der Organiſation, durch die Sinnenorgane, und beziehen ſich daher allezeit auf etwas außer der Seele befindliches, auf das Organ, z. B. die Farben auf das Auge, die Töne auf das Gehör. Ihr wirkliches Daſeyn ſetzt allezeit die Einwirkung eines äußern Objects voraus, wobei ſich die Seele leidend verhält. Daher ſind dieſe Vorſtellungen bloße Affectionen der Seele (παθη, παθηματα) [40]. Man kann hingegen für die Begriffe, Urtheile, kein beſtimmtes Organ des Körpers aufweiſen, welches zu ihrer Hervorbringung mitwirkte, wie bei jenen; man ſchreibt ſie daher der Seele unmittelbar zu. Die Seele iſt der einzige Grund derſelben [41].

Drittens. Durch die Sinne ſtellen wir uns das Individuelle, Einzelne, Beſondere, durch den Verſtand aber das Gemeinſame und Allgemeine vor; durch die Sinne ſtellen wir uns Etwas verworren und in concreto, durch den Verſtand

και θηριοις, ὁσα δια του σωματος παθηματα επι την ψυχην τεινει· τα δε περι τουτων αυλογισματα προς τε ουσιαν και ωφελειαν, μογις και εν χρονῳ, δια πολλων πραγματιων και παιδειας παραγιγνεται, ὁις αν και παραγιγνηται.

40) Theaetet. S. 139 140. θερμα και ξηρα και κουφα και γλυκεα, δι' ὡν αισθανη, αρα ου του σωματος ἑκαστα τιθης; S. 128. Phileb. S. 265.

41) Theaetet. S. 142. μοι δοκει την αρχην ουδ' ειναι τοιουτον ουδεν τουτοις οργανον ιδιον, ωσπερ ἑκεινοις, αλλ' αυτη δι' αυτης ἡ ψυχη τα κοινα φαινεται περι παντων ἐπισκοπειν.

ſtand deutlich und in abſtracto vor. Wenn wir einen Gegenſtand anſchauen, ſo ſtellen wir uns nicht beſonders vor, daß er groß oder klein iſt; dieſes geſchiehet erſt durch den Verſtand, der die Vorſtellungen von Groß und Klein unterſcheidet, und ſich dadurch eine abſtrakte Vorſtellung von beiden bildet [42]).

Viertens. Daß nun dieſe Vorſtellungen nicht aus einer gemeinſchaftlichen Quelle entſpringen läßt ſich daraus erkennen. Durch jeden Sinn erhalten wir nur eine beſtimmte Art von Vorſtellungen, durch das Auge, Geſichtsvorſtellungen, durch das Gehör, Gehörvorſtellungen. Es iſt nicht möglich, dasjenige, was wir durch den Gehörſinn empfinden, durch den Geſichtsſinn zu empfinden, und umgekehrt. Nun denkt man aber doch über beiderlei Gegenſtände, legt ihnen gemeinſchaftliche Prädicate bei, z. B. daß Farbe und Schall, beides etwas Wirkliches, jedes von dem andern verſchieden und mit ſich ſelbſt gleichartig; daß jedes ein, beide zwei Objecte ſind. Man unterſucht ferner, ob beide ähnlich oder unähnlich ſind. Durch welches Organ ſollen dieſe Vorſtellungen in die Seele kommen? Weder durch das Organ des Gehörs und Geſichts, noch durch ein anderes.

42) de Republica VII. S. 147. μεγα μην ἡ οψις και σμικρον ἑωρα, φαμεν, αλλ' ου κεχωρισμενον, αλλα συγκεχυμενον τι — δια δε την τουτου σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον ἡ νοησις ηναγκασθη ιδειν, ου συγκεχυμενα αλλα διωρισμενα, τουναντιον ἡ εκεινη. Phaedo S. 147. 148. Theaetet. S. 141. ἡ δε δια τινος δυναμις το τ' επι πασι κοινον και το επι τουτοις δηλοι σοι, ᾧ το εστιν επονομαζεις και το ουκ εστιν. — τουτοις πασι ποια αποδωσεις οργανα, δι' ὧν αισθανεται ἡμων το αισθανομενον εκαστ

Sie müſſen alſo eine andere Quelle, nehmlich die Seele ſelbſt haben [43]).

Fünftens. Was aber für den Plato ein Hauptgrund zur Unterſcheidung der Sinnlichkeit und des Verſtandesvermögens war, war die Bemerkung, daß ſich mathematiſche Erkenntniſſe aus dem Bewußtſeyn jedes Menſchen entwickeln laſſen, ohne daß ihm je ein Unterricht ertheilt worden. Ein Verſuch der Art, welcher den Lehrſatz von der Verdoppelung eines Quadrats betrifft, findet ſich in dem Meno [44]). Es wäre aber nicht möglich, durch geſchickte Fragen ſolche Urtheile über dieſe Gegenſtände hervor zu locken, wenn die Begriffe davon in die Seele von Außen, durch Erfahrung und Unterricht kämen, ſie müſſen vielmehr urſprünglich ſchon in der Seele liegen [45]). Und dazu kömmt noch dieſes, daß die Erfahrung keine, dieſen Begriffen vollkommen entſprechende Gegenſtände giebt. Wir können zwar einen Zirkel zeichnen; aber es iſt nicht möglich ihn ſo zu zeichnen, daß alle Puncte der Peripherie gleich weit von dem Mittelpunct entfernt ſind, daß ſich nicht hier und da ein Theil der Cirkellinie ſich der geraden Linie nähern ſollte. Der gezeichnete, gedrechſelte, überhaupt der in der Erfahrung gegebene Cirkel wird verändert, verwiſcht, vernichtet; welches alles den Cirkel in

43) Theaetet. S. 140. 141.

44) Meno 4. B. S. 352. ff.

45) Phaedo 1. B. S. 165. 166. ὁτι ερωτωμενοι οἱ ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτα, αυτοι λεγουσιν παντα ἡ εχει. και τοι ει μη ετυγχανεν αυτοις επιστημη ενουσα και ορθος λογος, ουκ αν οἱοι τ' ησαν τουτο ποιειν· επειτα εαν τις επι τα διαγραμματα αγῃ, ἡ αλλο τι των τοιουτων, ενταυθα σαφεστατα κατιδοι, ὁτι τουτο ὁυτως εχει. Meno S. 356. 359.

in der Vorſtellung nicht trifft, zum Beweiſe, daß er von dem in der Erfahrung gegebenen ganz verſchieden iſt [46]).

Sechſtens. Es giebt endlich Begriffe, denen gar kein Gegenſtand in der Erfahrung entſpricht, und die dennoch eine ſolche Nothwendigkeit bei ſich führen, daß ſich kein Menſch von einiger Bildung derſelben enthalten kann. Von der Art ſind die Erkenntniſſe von dem, was recht, gut und ſchön iſt, welche für den Menſchen das größte Intereſſe haben. Zwar legen wir dieſes Prädikat auch Objecten der Erfahrung bei; aber welche Handlung kann z. B. gerecht genannt werden, welche nicht nach andern Rückſichten unter andern Verhältniſſen für das Gegentheil könnte gehalten werden? Es würde gar kein ſicheres und feſtes Urtheil über dieſe Gegenſtände geben, wenn wir keine andere Begriffe davon hätten, als welche wir aus der Erfahrung, die ſelbſt ſo ſchwankend und unbeſtändig iſt, nähmen, und wir müßten auf den Anſpruch von Erkenntniß Verzicht thun [47]). Allein wir ur-

46) Epiſtola VII. S. 132. κυκλος ἑκαστος των εν ταις πραξεσι γραφομενων ἡ και τορνευθεντων μεσος του εναντιου εστι τῳ πεμπτῳ. του γαρ ευθεος εφαπτεται παντη· αυτος δε φαμεν ὁ κυκλος ουτε τι σμικροτερον ουτε μειζον της εναντιας εχει εν αυτῳ φυσεως. S. 131. τριτον δε το ζωγραφουμενον τε και εξαλειφομενον και τορνευομενον και απολλυμενον. ὡν αυτος ὁ κυκλος, ὁν περι παντ' εστι ταυτα, ουδεν πασχει τουτων, ὡς ἑτερον ον.

47) Politicus 6. B. S. 64. τοις γ' αυ μεγιστοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εστιν ειδωλῳ προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ὁυ ἑνεκα, την του πυνθανομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ικανως

urtheilen darüber mit ſolcher Zuverſicht, die uns nur das Bewußtſeyn der Realität dieſer Gegenſtände gewähren kann; wir beziehen alle empiriſche Urtheile auf einen Begriff, der gleichſam die unveränderliche Richtſchnur aller Urtheile iſt, und ſetzen dabei die Einheit eines jeden dieſer Objecte voraus, wie es nirgends angetroffen wird, daß es nothwendig Begriffe (Ideen) geben muß, die nicht ihren Urſprung in der Erfahrung, ſondern in dem Weſen der Seele ſelbſt haben [47 b]).

Auf dieſe Thatſachen gründete Plato ſeine Theorie von dem Erkenntnißvermögen, indem er das ſinnliche Vorſtellungsvermögen, das Denkvermögen, und in dieſem wieder den Verſtand und Vernunft unterſchied.

Das ſinnliche Vorſtellungsvermögen iſt das Vermögen der Seele vermöge der Sinnorgane durch Einwirkung der Gegenſtände zu Vorſtellungen zu gelangen [48]). Er unterſcheidet dieſes Vermögen

νως πληρωσει. De Republica V. S. 64. 65. VII S. 167. ὁς ἀν μη ἐχῃ διορισασθαι τῳ λογῳ απο των αλλων παντων ελεγχων διεξιων, μη κατα δοξαν αλλα κατ' ουσιαν προθυμουμενος ελεγχειν, ἐν πασι τουτοις απτωτι τῳ λογῳ διαπορευηται, ουτε αυτο το αγαθον ουδεν φησεις ειδεναι τον ὑτως ἐχοντα, ουτε αλλο αγαθον ουθεν; αλλ' ει πῃ ειδωλου τινος ἐφαπτεται, δοξῃ ουκ ἐπιστημῃ ἐφαπτεσθαι;

47 b) De Republica VI. S. 113. Epinomis S. 238.

48) Philebus. S. 255. τῳ δε ἐν ὀνει παθει την ψυχην και το σωμα κοινῃ γιγνομενον, κοινῃ και κινεισθαι, ταυτην δ' αυτην κινησιν ονομαζων αισθησιν, ουκ απο τροπου φθεγγοι αν.

gen von der Wirkung der Organe, ob es gleich von dieſen mit abhängig iſt. Denn wir empfinden nicht mit den einzelnen Organen, ſondern durch ſie; das heißt, die Organe ſtellen nichts vor, ſondern ſie geben nur der Seele Eindrücke als den Stoff zu Vorſtellungen. Natürlich mußte er ſich nun ein Vermögen der Seele denken, welches alle dieſe Eindrücke aufnimmt, weil ſonſt keine Einheit des Bewußtſeyns möglich wäre [49]). Die äußern Objecte, welche die Seele afficiren, ſchreiben gleichſam in die Seele gewiſſe Züge, welche die Seele aufnimmt, durch das Gedächtniß aufbewahret, und durch die Einbildungskraft (welche Plato ſinnbildlich den Maler und Kopiſten der Seele nennt) wieder hervorruft und nachbildet [50]).

Die Vorſtellungen, welche auf dieſe Art entſtehen, beziehen ſich auf Gegenſtände, welche in beſtändigem Wechſel der Veränderung ſind. Die Beſtimmungen, welche wir an ihnen wahrnehmen, ſind in einem beſtändigen Fluſſe; ſie entſtehen und verſchwinden wieder. Eben ſo vergänglich ſind die Objecte, an welchen ſie wahrgenommen werden. Da es alſo in der Sinnenwelt

49) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ που, ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡςπερ εν δουρειοις ἱπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ἰδεαν, ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ἡ δια τουτων ὁιον οργανων αισθανομεθα ὁσα αισθητα.

50) Philebus S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κακεινα ἁ περι ταυτα εχει τα παθηματα φαινονται μη σχεδον ὁιον γραφειν ἡμιν εν ταις ψυχαις τοτε λογους — αποδεχου δη και — ζωγραφον, ὁς μετα τον γραμματικην, των λεγομενων εικονας εν τη ψυχη τουτων γραφει. S. 255. 266.

welt nichts Feſtes, Beharrliches und Unveränderliches giebt, ſo läßt ſich kein Gegenſtand definiren, noch die Summe ſeiner Merkmale innerhalb deſſen Grenzen beſtimmen, und es iſt keine Wiſſenſchaft davon möglich, in ſofern dieſe Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen iſt [51]).

Das Eigenthümliche des Denkvermögens beſteht in dem Urtheilen und Schlüßen (συλλογιζεσθαι oder συλλογισμος, αναλογισμα), oder in dem Verbinden der Begriffe, welche den Stoff dieſes Wirkens ausmachen [52]). Das Denken iſt nehmlich eine Art von innern Sprechen der Seele mit ſich ſelbſt: ſie fragt ſich, was ein Ding ſey, ſie betrachtet es, und beantwortet ſich ihre Frage bald mit Ja, bald mit Nein. Inſofern dieſes nun in dem Innern der Seele zugeht, ohne Worte zu Hülfe zu nehmen, heißt dieſe Thätigkeit der Seele denken (διανοεισθαι) und das Product derſelben iſt das Urtheil (δοξα), welches entweder bejahend oder verneinend iſt (φασις, αποφασις) und aus Verbindung der Be-

51) Ariſtoteles Metaphyſicor. XII. c. 4 Cratylus S. 346. αλλα μην ουδ' αν γνωσθειη γε ὑπ' ουδενος. ἁμα γαρ αν επιοντος του γνωσομενου, αλλο και αλλοιον γιγνοιτο. ὡςε ουκ αν γνωσθειη επι ὁποιον γε τι εςιν, η πως εχον. γνωσις δε δηπου ουδεμια γιγνωσκει ὁ γιγνωσκει μηδαμως εχον. Timaeus 9. B. S. 301. 302.

52) Thaetet. S. 141. „εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν ὁι τω περι μειναν συλλογισμω. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον. Vergl. S. 145.

Begriffe beſteht (συμπλοκη, συνθεσις) ſo wie eine Rede eine Verbindung von Nenn- und Zeitwörtern iſt [53]).

Zu dem Denken gehören Begriffe, welche die Denkkraft theils durch Abſonderung und Zuſammenfaſſung des Gemeinſamen und Aehnlichen bildet, indem ſie eine Vorſtellung mit der andern vergleicht, ſie iſolirt, und vom allem Zufälligen trennt. Sie gelangt auf dieſe Weiſe zu abſtracten Begriffen, ohne welche kein deutliches Denken möglich iſt [54]). Theils ſind die Begriffe der Denkkraft ſchon durch ihre Natur mitgegeben. Hierdurch unterſcheidet Plato gewiſſermaaßen zuerſt empiriſche und reine Begriffe, welche letzten er wiederum in die Verſtandesbegriffe (mathematiſche) und Vernunftbegriffe oder Ideen eintheilte.

Das Denken iſt nun überhaupt das Verfahren mit Begriffen. Dieſes iſt aber doppelt. Man gehet nehmlich entweder nicht über Begriffe hinaus, ſondern entwickelt nur

53) Theaetet. S. 151. το δε διανοεισθαι αρ' ὁπερ εγω, καλεις; — λογος, ὁν αυτη προς αυτην η ψυχη διεξερχεται, περι ὡν αν σκοπη. — τουτο γαρ μοι ινδαλλεται, διανοουμενη ουκ αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη εαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα, και ου φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαιξασα, το αυτο ηδη φη και μη διςαζη, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. Vergl. Sophiſta S. 295. 296. λογος iſt συνθεσις εκ τε ρηματων γιγνομενη και ονοματων. — ουκουν διανοια μεν και λογος ταυτον· πλην ὁ μεν εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος ανευ φωνης γιγνομενος, τουτ' αυτο ημιν επωνομασθη διανοια.

54) De Republ. IX. S. 260. VII. S. 147. de Legib. XII. 9. B. S. 223. Phaedrus 10. B. S. 326. Sophiſta S. 275.

nur dieſe, ziehet Folgerungen daraus, und verbindet dieſe nach gewiſſen Regeln; oder man gehet über die Begriffe hinaus, forſchet nach dem Grunde derſelben, bis man an dasjenige kommt, was nichts weiter vorausſetzt, das letzte Unbedingte, Abſolute. Jenes iſt Verſtandeserkenntniß (διανοια); dieſes Vernunftwiſſenſchaft oder Wiſſenſchaft in dem ſtrengſten Sinne (επιστημη). Der Charakter der Vernunft iſt alſo die abſolute Einheit und das ſyſtematiſche Verfahren. Sie gehet entweder von Principien aus, und ordnet ihnen das Ganze der Erkenntniß unter, oder ſie gehet von den gegebenen Erkenntnißen aus, und ſucht deren letzte Principien zu finden [55].

So weit war alſo Plato in der Erörterung des Erkenntnißvermögens gekommen, daß er das Empiriſche und Nichtempiriſche unterſchied, daß er Kenntniße bemerkte, welche einen höhern Urſprung haben als die Erfahrung, und zwei Arten der Erkenntniß, die empiriſche und tranſcendentale annahm, welche letzte er in zwei Unterarten, die mathematiſche und die intellektuelle oder reinphiloſophiſche unterſchied. Da die mathematiſchen und die Begriffe der reinen Vernunft nicht empiriſch erklärt werden können, ſo fand Plato keinen an-

55) De Republ. VI. S. 122. σκοπει δη αυ και την του νοητου τομην ᾗ τμητεον. — ᾗ το μεν αυτου τοις τοτε τμηθεισιν ὡς εικοσι χρωμενη, ζητειν αναγκαζεται εξ ὑποθεσεων, ουκ επ' αρχην πορευομενη, αλλ' επι τελευτην· το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιουσα, και ανευ των περι εκεινο εικονων αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. Vergl. S. 124. 125. und VII. S. 165. 166. Ariſtot. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 4.

andern Ausweg, als ſie für dem Verſtande und der Vernunft angeborne, oder in dem Weſen derſelben enthaltene Begriffe zu halten. Hier iſt der Grenzpunct, welcher das Platoniſche und Ariſtoteliſche Syſtem ſcheidet, wie wir hernach ſehen werden.

Es iſt ſchon hieraus klar, daß Verſtand und Vernunft bei dem Plato in doppelter Bedeutung vorkommen müſſe. Einmal als Behälter oder Inbegriff jener Begriffe. In dieſer Bedeutung iſt Verſtand und Vernunft ein leidendes Vermögen. Zweitens als thätige Kraft des Denkens, welche ſich in dem Verbinden und Trennen, und der Zuſammenſetzung und Unterordnung der Vorſtellungen, ſowohl der empiriſchen als nichtempiriſchen äußert. Das Geſetz derſelben iſt Unveränderlichkeit, Einheit des Wirkens, und ſyſtematiſche Einheit des zu Verbindenden. Das Ziel, worauf die Denkkraft hinarbeitet, iſt die Einheit des Erkenntniſſes das Abſolute; dieſes findet aber die Vernunft in ſich ſelbſt (in dem leidenden Vermögen, in den Ideen, welche das Weſen der Vernunft ausmachen [56]).

Schon hieraus mußte dem Plato der Primat der Vernunft einleuchten, denn ſie allein gehet auf das Unbe-

56) Parmenides 10. B. S. 83. αλλα μη των ειδων ἑκαστον τουτων η νοημα και ουδαμου αυτῳ προσηκη εγγινεσθαι αλλοθι η εν ψυχη. Verglichen Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. und Sophiſta S. 261. Sophiſta S. 266. και μην, εαν αυ φερομενα και κινουμενα παντ' ειναι συγχωρωμεν, και τουτῳ τῳ λογῳ ταυτον τουτο εκ των οντων εξαιρησομεν — πως; — το κατα ταυτα και ὡσαυτως και περι το αυτο δοκει σοι χωρις στασεως γενεσθαι ποτ' αν; — ουδαμως — τι δ' ανευ τουτων νουν καθορας οντα, η γενομενον αν και ὁπουουν; Phileous S. 217.

Erkenntniß und Wiſſenſchaft, erhellet daraus daß man über Thatſachen, die man nicht geſehen, richtig urtheilen kann. Alles dieſes ſind bloß Meinungen, welche keinen Anſpruch auf das Wiſſen machen können, zumal da dieſe eben ſo ſchwankend und veränderlich ſind, als die ſinnlichen Vorſtellungen. Denn dem Gegenſtande des Meinens kann man eben ſo wenig ein beſtimmtes Prädicat beilegen als abſprechen; man kann eben ſo wenig ſagen es iſt, als es iſt nicht; es kommt ihm beides aber nicht abſolut zu [60]. Dieſe Erklärung iſt indeſſen nicht ganz falſch, ſondern nur mangelhaft. Das Wiſſen erfordert allerdings Urtheile aber auch noch etwas Mehreres, nehmlich Gründe.

Das Wiſſen erfodert Urtheile aus Gründen, durch welche beſtimmt wird, was einem Gegenſtande zukommt oder nicht zukommt, wodurch alſo ihre Wahrheit oder Falſchheit beſtimmt wird. Durch den Grund wird das Urtheil fixirt. Ein Urtheil unter einen Grund ſubſumiren iſt eine Handlung der Vernunft; und da dieſe nach abſoluter Einheit ſtrebt, und die Principien alles Wiſſens in ſich ſelbſt enthält, ſo iſt das reine Wiſſen und Erkennen eine Handlung der Vernunft, es iſt mit einem Worte das Zergliedern der höchſten Begriffe in ihre Merkmale und Arten, und die Herleitung des dadurch beſtimmten Beſondern [61].

II.

60) Theaetet. S. 145. 146-166. 174. 175. de Republica V. S. 63. Meno S. 385.

61) Meno S. 385. και γαρ αι δοξαι αι αληθεις, ὁσον αν χρονον παραμενωσι, καλον το χρημα, και παντα τα αγαθα εργαζονται· πολυν δε χρονον ουκ εθελουσι παραμενειν αλλα δραπετευουσι εκ της ψυχης του ανθρωπου· ὡστε ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τουτο ὁ' ἑστι — αναμνησις — επειδαν δε δεθωσι πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μο-

II. Gegenſtand der Philoſophie iſt das Allgemeine. Sie unterſucht nicht, was dieſes oder jenes Individuum von Menſch, ſondern was der Menſch überhaupt iſt, und was ihm vermöge ſeiner Natur zu thun und zu leiden zukommt. Sie unterſucht nicht, was in einzelnen Fällen recht oder unrecht iſt, ſondern was überhaupt Recht und Unrecht iſt, und durch welche Merkmale ſich beides von einander und von andern Dingen unterſcheidet. Ob dieſer oder jener Menſch glückſelig iſt, gehet ihr nichts an, aber die Unterſuchung über die menſchliche Glückſeligkeit überhaupt, worin ſie beſteht, und wie ſie erlangt wird [62]). Dieſes Allgemeine iſt nun kein Gegenſtand der

νιμοι, και δια ταυτα δη τιμιωτερον επιςημη ορθης δοξης εςι· και διαφερει δεσμῳ επιςημη ορθης δοξης. Sophiſta S. 274. 275. de Republica VI. S. 165. 166. Die Vernunft wird το φιλοσοφον genannt. de Republ. IX. S. 270. 258. 259.

62) Theaetet. S. 117. τῳ γαρ οντι τον τοιουτον (εν φιλοσοφια διεγοντα) ὁ μεν πλησιον και ὁ γειτονων λελησθεν, ου μονον, ὁ τι πραττει, αλλ' ολιγου και ει ανθρωπος εςιν, ἡ τι αλλο θρεμμα· τι δε ποτ' εςιν ανθρωπος, και τι τη τοιαυτη φυσει προσηκει διαφορον των αλλων ποιειν ἡ πασχειν, ζητει τε και πραγματ' εχει διερευνωμενος. S. 119. ὁταν δε γε τινα αυτον, ω φιλε, ελκυση ανω, και εθελησῃ τις αυτων εκβηναι εκ τε τι εγω σε αδικω, ἡ συ εμε, εις σκεψιν αυτης δικαιοσυνης τε και αδικιας, τι τε ἑκατερον αυτοιν, και τι παντων ἡ αλληλων διαφερετον, ἡ εκ τε ει βασιλευς ευδαιμων, κεκτημενος τ' αυ πολυ χρυσιον, εις βασιλειας περι και ανθρωπινης ὁλως ευδαιμονιας και αθλιοτητος επισκεψιν ποιω

[redacted]

gen, einzig und allein in dem Denken. So wie es einer reinen Wiſſenſchaft zukommt, verfährt ſie bloß allein mit Begriffen, die von allen Anſchauungen abgezogen ſind [66]).

IV. Der Grundſatz alles Philoſophirens iſt der Satz des Widerſpruchs und des Grundes. Es iſt ein Geſetz der Vernunft, von Bedingung zu Bedingung aufzuſteigen, bis ſie das Abſolute, was ſchlechthin iſt, und nichts weiter vorausſetzt, erkannt hat, und auf dieſe Weiſe die Sphäre des menſchlichen Wiſſens zu vollenden [67]). Ein anderes Geſetz des Denkens iſt die Einheit und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Die Vernunft arbeitet

66) De Republica VI. S. 122. αυτοις εισεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. Dieſes iſt auch der Sinn des ſo oft vorkommenden Ausdrucks, die Seele betrachtet durch ſich ſelbſt. z. B. Theaetet. S. 142. αλλ' αυτη δι' αυτης η ψυχη τα κοινα μοι φαινεται περι παντων επισκοπειν. Phaedo S. 148. 149.

67) De Republica VI. S. 122, (Anmerk. 55). Vergleichen 125. VII. S. 133. 135. 136. 162. καν ειτας ηδη αυτος εσιν, ο νομος ο το διαλεγεσθαι περαινων· ον και οντα νοητον μιμοιτ' αν η της οψεως δυναμις, ην επειγομεν προς αυτα ηδη τα ζωα επιχειρειν αποβλεπειν, και προς αυτα ακρα τη και τελευταιον δη προς αυτον την ηλιον, ειτω και οταν τις τω διαλεγεσθαι επιχειρη, ανευ παντων των αισθησεων, δια τε λογε επ' αυτο ο εσιν εκαστον ορμαν, και εαν μη αποστη, πριν αν αυτο ο εσιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτω γιγνεται τω τε νοητε τελει. Phaedo S. 230.

Anſchauung, ſondern bloß des Denkens. Daher nennt es Plato das Unkörperliche (ασωματον) Nichtſinnliche (ασιδη, αορατα) [63]). Inſofern dieſes Allgemeine die Bedingung iſt unter welcher alles, was iſt, gedacht werden kann, iſt es das Weſen der Dinge (το ον, ἡ ουσια), und weil es auf keine Zeit beſchränkt iſt, unveränderlich und nothwendig [64]) Gegenſtand der Philoſophie iſt endlich, die intelligible Welt, der Zuſammenhang aller Weſen, inſofern ſie durch die Vernunft gedacht wird [65]).

III Da der Gegenſtand der Philoſophie das Denkbare iſt, ſo beſteht das Mittel, dieſe Erkenntniß zu erlangen

ποιω τε τινε εσον, και τινα τυπον ανθρωπε φυσει προσηκει το μεν κτησασθαι αυτοιν το δε αποφυγειν. -- S. 141.

63) Phaedo S. 179. 180. των δε κατα ταυτα εχοντων εκ εστιν ὁτῳ ποτ' αν αλλω επιλαβοις η τῳ της διανοιας λογισμω; αλλ' εστιν αειδη τα τοιαυτα και εχ ὁρατα. Politicus S. 64. 65, Timaeus S. 348.

64) De Republica VI. S. 73. θεωρια παντος χρονε, πασης δε ουσιας. Phaedo S. 178. Theaetet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν εκ ενι επιστημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμω. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ως εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον.

65) De Republica VI. S. 73. εναντιωτατον γαρ πε σωματολογικε ψυχῃ μελετη τε ὁλε και παντος αει επορευεσθαι θειε τε και ανθρωπινε.

gen, einzig und allein in dem Denken. So wie es einer reinen Wiſſenſchaft zukommt, verfähret ſie bloß allein mit Begriffen, die von allen Anſchauungen abgezogen ſind [66]).

IV. Der Grundſatz alles Philoſophirens iſt der Satz des Widerſpruchs und des Grundes. Es iſt ein Geſetz der Vernunft, von Bedingung zu Bedingung aufzuſteigen, bis ſie das Abſolute, was ſchlechthin iſt, und nichts weiter vorausſetzt, erkannt hat, und auf dieſe Weiſe die Sphäre des menſchlichen Wiſſens zu vollenden [67]). Ein anderes Geſetz des Denkens iſt die Einheit und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Die Vernunft arbeitet

66) De Republica VI. S. 122. αυτοις εισεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. Dieſes iſt auch der Sinn des ſo oft vorkommenden Ausdrucks, die Seele betrachtet durch ſich ſelbſt. z. B. Theaetet. S. 142. αλλ' αυτη δι' αυτης η ψυχη τα κοινα μοι φαινεται περι παντων επισκοπειν. Phaedo S. 148. 149.

67) De Republica VI. S. 122, (Anmerk. 55), Vergleichen 125. VII. S. 133. 135. 136. 162. καιτοι ειτας ηδη αυτος εστιν, ὁ νομος ὁ το διαλεγεσθαι περαινων· ον και ονται νοητον μιμοιτ' αν ἡ της οψεως δυναμις, ἡν ελεγομεν προς αυτα ηδη τα ζωα επιχειρειν αποβλεπειν, και προς αυτα ασρα τε και τελευταιον δη προς αυτον τον ἡλιον, ειτω και ὁταν τις τω διαλεγεσθαι επιχειρη, ανευ παντων των αισθησεων, δια των λογων επ' αυτο ὁ εστιν ἑκαστον ὁρμαν, και εαν μη αποστη, πριν αν αυτο ὁ εστιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτω γεγενεται τω των νοητων τελει. Phaedo S. 230.

te also dahin, alle Erkenntnisse in ein System zu vereinigen, welches in sich einstimmig ist, und allen Widerspruch ausschließt 68)

So wenig dieser Begriff völlig bestimmt und erschöpfend ist, so ist doch auch das Verdienst des Plato um die Philosophie durch seine Entwickelung nicht zu verkennen. Denn er gründet sich auf eine, wenn gleich nicht vollendete, doch scharfsinnige Erörterung des Erkenntnißvermögens und Unterscheidung des Denkvermögens von der Sinnlichkeit. 1) Er unterscheidet die Philosophie von allen empirischen Kenntnissen, 2) selbst von den mathematischen Wissenschaften, welche es bloß mit Verstandesbegriffen zu thun haben. Nach seiner Bestimmung machen Ideen oder Vernunftbegriffe das eigentliche Gebiet der Philosophie aus. Er erkennt in der wissenschaftlichen Form den eigenthümlichen Charakter der Philosophie.

Durch alles dieses ist für das erste der Stoff und die Form der Philosophie bestimmt, und ein besonderes Gebiet des menschlichen Wissens bezeichnet, welches durch das fortgesetzte Forschen der nachfolgenden Denker immer mehr angebauet werden konnte.

Unstreitig hätte Plato noch weit schärfer den Begriff und das Gebiet der Philosophie bestimmen können, wenn er theils das Denkvermögen hätte einer Kritik unterwerfen, theils die empirischen und reinen Erkenntnisse nach einem bestimm-

68) Phaedo S. 226. ἀλλ' ἐν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα, καὶ ὑποθεμενος ἑκαστοτε λογον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. de Legib. III. S. 132. πῶς γὰρ ἄν, ἄνευ ξυμφωνίας γένοιτ' ἂν φρονήσεως καὶ τοῦ σωφρονεστάτου εἴδους, ἐκ ἐστιν.

ſtimmten Kriterium ſcheiden können. Er würde dann die empiriſchen und reinen Vernunftbegriffe, die materielle und formelle Gültigkeit des Vernunftgebrauchs unterſchieden, und dann nicht ſo ſchlechthin die Vernunft für das Erkenntnißvermögen gehalten haben. Allein die Kritik des Denkvermögens kann ihrer Natur nach nur die Folge der höchſten Ausbildung der Vernunft ſeyn, und muß die Erörterung des Erkenntnißvermögens nicht beginnen ſondern beſchließen. Aus eben dem Grunde war auch die Scheidung das reinen Intellectuellen von allem Empiriſchen noch nicht möglich. Die Merkmale, wodurch er die nichtempiriſchen Begriffe zu beſtimmen ſucht, nehmlich das Gemeinſame το κοινον) oder Allgemeine, die Unveränderlichkeit des Begriffs, oder daß ihm kein Gegenſtand in der Erfahrung entſpricht, ſind zwar von der Art, daß ſie Begriffe von den Vorſtellungen der Sinnlichkeit unterſcheiden, aber ſie reichen nicht zu, die empiriſchen Begriffe von den nichtempiriſchen beſtimmt zu trennen. Plato betrachtete die Gattungsbegriffe ſchon als reine Vernunftbegriffe, weil ihnen kein Gegenſtand der Anſchauung völlig angemeſſen iſt. Ein Umſtand, welcher großen Einfluß auf ſeine Philoſophie hatte, und ihn hinderte, die Thätigkeit der Vernunft und ihre Geſetze in ihrem ganzen Umfange und aus dem richtigen Geſichtspunkte anzuſehen. Ein anderer Irrthum, der in ſein ganzes Syſtem eingreift, und mit dem vorigen zuſammen hängt, beſtand darin, daß er die Ideen nicht als Producte der Vernunft, ſondern als urſprünglich der Vernunft gegebene Begriffe betrachtet.

V. Das Problem, welches Plato der Philoſophie aufzulöſen gab, beſtand darin: das Abſolute und Unbedingte zu allem Bedingten zu finden, und dadurch den Inbegriff aller menſchlichen Erkenntniß in ein Syſtem zu bringen. Nach ſeiner Anſicht nun finden ſich die Principien aller Erkenntniß, ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen in der Vernunft;

ſie enthält den oberſten Grundſatz des Denkens, des Erkennens und des Handelns. Da ſich aber das ſonderbare Factum findet, daß ſich die Erfahrungsgegenſtände nach den Principien der Vernunft richten, ohne daß dieſe aus der Erfahrung entlehnt ſind, ſo entſteht die Frage: welches iſt der Grund der Uebereinſtimmung der Erfahrung mit der Vernunft. Die Beantwortung derſelben nöthiget die Vernunft aus ſich ſelbſt heraus zu gehen, und den Grund davon in einem überſinnlichen Weſen zu ſuchen, welches die Urſache aller Welteinrichtung und das Ideal der Vernunft iſt. Die Theologie iſt alſo das letzte Ziel der Vernunft. Hat ſie das erreicht, ſo kann ſie erſt von dieſem letzten Grund alles Seyns auf den Inbegriff aller Weſen, die Welt herabſteigen, und das Verhältniß der letzten zum erſten unterſuchen [69]).

Ein Theil der Platoniſchen Philoſophie iſt alſo immanent, inſofern er die Principien des Denkens, Erkennens und Handelns in der Vernunft aufſucht; ein anderer aber tranſcendent, inſofern er den letzten Grund der Vernunft in dem vollkommenſten Weſen zu erforſchen ſtrebte.

Eine

69) De Republica VI. S. 124 το τοινυν ἑτερον μανθανε τμημα τε νοητε λεγοντα μη τετο, ε αυτος ὁ λογος ἁπτεται, τῃ τε διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιεμενος, ὡς ἀρχας, ἀλλα τῳ ὀντι ὑποθεσεις, οἱον ἐπιβασεις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι τε ανυποθετε ἐπι την τε παντος ἀρχην ιων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αυ ἐχομενος των ἐκεινης ἐχομενων, ὡτως ἐπι τελευτην καταβαινῃ, αισθητῳ πανταπασιν μηδενι προσχρωμενος, ἀλλ' εἰδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα, και τελευτᾳ εις εἰδη. Verglichen VII. S. 132, 133. 163.

Eine logiſche Eintheilung der Philoſophie in ihre beſondern Theile findet man in Platos Schriften nicht aber höchſt wahrſcheinlich war er der Erſte, der den Verſuch machte, ſie nach den drei großen Gegenſtänden in die Logik, Phyſiologie (Metaphyſik) und praktiſche Philoſophie einzutheilen. Denn obgleich nach dem Sextus Ariſtoteles und Xenokrates zuerſt dieſe Theilung vornahm [70]) ſo führt uns doch eben dieſes Factum auf die Vermuthung, daß beiden ſchon Plato darin vorgegangen war, zum wenigſten den Weg dazu gebahnt hatte. Zweitens finden wir in Platos Schriften die Hauptprobleme dieſer drei beſondern Wiſſenſchaften angeführt. Er gedenkt nehmlich 1) einer beſondern Wiſſenſchaft, welche das Problem zu löſen habe: welche Begriffe laſſen ſich einſtimmig mit einander verbinden, welche nicht? Ohne Verbindung der Begriffe iſt keine Sprache, kein Urtheilen und Denken, alſo auch keine Philoſophie möglich. Da es aber eben ſo möglich iſt, Vorſtellungen zu verbinden, welche zuſammen gehören, als ſolche, die nicht zuſammen gehören, und da hiervon die Wahrheit und Falſchheit der Urtheile abhängt, ſo leuchtet die Unentbehrlichkeit und der große Werth einer Wiſſenſchaft ein, welche die Verbindung der Begriffe wiſſenſchaftlich unterſucht. Dieſe Wiſſen-

70) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. VII. §. 16. πλην ἀτοι μεν ἁπλως ανεγραφθη δοκησιν. συντελεσερον δε παρα τουτοις, οἱ φησοντες της Φιλοσοφιας το μεν τι ειναι Φυσικον, το δε ηθικον, το δε λογικον· ων δυναμει μεν Πλατων εστιν αρχηγος. περι πολλων μεν Φυσικων, περι πολλων δε ηθικων, εκ ολιγων δε λογικων διαλεχθεις· ρητοτατα δε οἱ περι τον Ξενοκρατη και οἱ απο της Περιπατου, εκ δε οἱ απο της Στοας.

ſenſchaft nennt Plato Dialektik, weil ſie das διαλεγεσθαι das Denken zum Gegenſtande hat [71]).

2) Die theoretiſche Philoſophie hat das Geſchäft, die letzte unbedingte Urſache alles deſſen was iſt, aufzuſuchen, und dann hieraus die Natur zu erklären [72]) Er unterſcheidet hier, wie es ſcheint, zwei beſondere Theile derſelben, welche man die Metaphyſik des Ueberſinnlichen und die Metaphyſik der Natur nennen könnte. Denn dieſer letzte Theil miſcht nach ſeinem Begriff gar nichts Sinnliches ein, ſondern hat es bloß mit reinen Begriffen zu thun. Die Phyſik aber hat die Naturgegenſtände zum Objecte, welche veränderlich ſind, alſo vermittelſt der Wahrnehmung erkannt werden [73]). Der erſte Theil beſtimmt das letzte

71) Sophiſta S. 273. 274. τι δ' επειδη και τα γενη προς αλληλα κατα ταυτα μιξεως εχειν ωμολογηκαμεν, αρ' αν μετ επιστημης τινος αναγκαιον ειη των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα ου δεχεται; και δη και δια παντων ει συνεχοντα ταυτεξιν, ωστε συμμιγνυσθαι δυνατα ειναι; και παλιν εν ταις διαιρεσεσιν, ει δι' ολων ετερα της διαιρεσεως ουτια — πως γαρ αν επιστημης δει, και σχεδον γε ισως της μεγιστης. — το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ετερον ηγησασθαι, μητε ετερον ον ταυτον, μων αν της διαλεκτικης φησομεν επιστημης ειναι; Verglichen Theaetet. S. 151. Sophiſta S. 296.

72) S. Note 69.

73) De Republ. VI. S. 224. (Note 69). Phileb. S. 305. 306. ειτε και περι φυσεως ηγειται τις ζητειν, οιοθ' ότι τα περι τον κοσμον τονδε, οπη γεγονε.

letzte Princip alles Seyns, die abſolute Urſache, welche das vollkommenſte Weſen (αγαθον) iſt. Plato nennt ihn daher die Wiſſenſchaft des vollkommenſten Weſens (ἡ επιστημη του αγαθου) [74]). Sie iſt alſo nichts anders als Theologie, die Wiſſenſchaft, wodurch die Vernunft den Kreis ihres Wiſſens beſchließt. Der zweite Theil iſt die Wiſſenſchaft der Natur, inſofern ſie von der abſoluten Urſache abhängt, nach Principien der Vernunft.

Dieſer Theil ſeiner Philoſophie iſt für uns am meiſten ein Geheimniß. Denn nach den oben angegebenen Begriffen iſt dieſes eine Wiſſenſchaft, wo alles aus Begriffen ſtreng erwieſen wird. Das Wenige aber, was er aus derſelben im Timäus angeführt hat, wird nur als Etwas Wahrſcheinliches gegeben, das Einzige, was die Vernunft leiſten könne. „Von den Göttern und der Entſtehung des Weltalls haben ſchon Viele Mancherlei geſagt. Es darf alſo nicht befremden, wenn wir nicht im Stande ſind, vollkommen einſtimmige, und mit der größten Strenge abgewogene Lehrſätze darüber aufzuſtellen; und wer bedenkt,

νε, και ὁπη πασχει τι και ὁπη ποιει, ταυτα ζητειν δικαιον — κλεινα περι τα οντα αει, περι δε τα γιγνομενα και γενησομενα και γεγονοτα ἡμιων (ἡμιν) ὁ τοιατος ανηρηται τον πονον; — τατων αν τι σαφες αν φαιμεν τη ακριβεστατη αληθεια γιγνεσθαι; ὡν μητε εσχε μηδεν πωποτε κατα ταυτα, μηθ' ἑξει, μητε εις το νυν παρον εχει.

74) De Republica VII. S. 163. οταν τις τω διαλεγεσθαι επιχειρη ανευ πασων των αισθησεων, δια τα λογικ επ' αυτο ὁ εστιν ἑκαστον ὁρμαν· και εαν μη αποστη πριν αν αὐτο ὁ εστιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτω γιγνεται τω τα νοητα τελει. Vergl. S. 133. VI. S. 166.

denkt, daß die ſowohl, welche ſie vortragen, als diejenigen, welche ſie beurtheilen, Menſchen ſind, der wird nichts mehr als Wahrſcheinlichkeit verlangen [75]). Indeſſen ſcheint Plato nach andern Aeußerungen in eben demſelben Timäus, die gewiſſe Erkenntniß von dieſen Gegenſtänden keinesweges für unmöglich, ſondern nur für ſchwer gehalten zu haben [76]). Wahrſcheinlich waren aber gewiſſe Rückſichten auf die herrſchenden Vorſtellungsarten und die Gefahren, welche eine freymuthige Unterſuchung dieſer Gegenſtände beſorgen ließen, die größten Hinderniſſe, welche er ſich nicht zu überwinden getraute und ſich daher nur begnügte, einige abgeriſſene Sätze und Winke, unter dem Deckmantel bloßer Meinungen, die nichts als Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, in dem Timäus und an andern Orten vorzutragen.

Die Naturwiſſenſchaft ſcheint Plato in die allgemeine und beſondere, die letzte aber wiederum in die Körperlehre und Seelenlehre eingetheilt zu haben. Die beiden letzten, ſagt er, ſetzen die erſte voraus, wenn ſie gründlich bearbeitet werden ſollen [77]). In der er-

75) Timaeus S. 304.

76) Timaeus S. 303. τον μεν αν ποιητην και πατερα τᾶδε τα παντος ευρειν τε εργον, και ευροντα, εις παντας αδυνατον λεγειν S. 340. την μεν περι απαντων ειτε αρχην ειτε αρχας, ειτε οπη δοκει τετων περι, το νυν α ρητεον· δι' αλλο μεν ηδεν, δια δε το χαλεπον ειναι κατα τον παροντα τροπον της διεξοδε δηλωσαι τα δοκοντα.

77) Phaedrus S. 370. 371. Plato ſpricht von der Rhetorik und Arzneikunſt, εν αμφοτεροις δει διελεσθαι Φυσιν, σωματος μεν, εν τη ἑτερᾳ· ψυχης δε, εν τη ἑτερᾳ. Allein es iſt wohl keinem Zweifel unterworfen, daß er dieſe Wiſſenſchaften auch in philoſophiſcher Hinſicht betrachtet habe. — ψυχης αν Φυσιν αξιως

erſten werden die Endurſachen und Natururſachen, oder mit andern Worten die Zwecke und Geſetze der Natur unterſucht [78]).

3) Die praktiſche Philoſophie bezeichnet Plato durch verſchiedene Benennungen und Erklärungen als eine beſondere Wiſſenſchaft. Er nennt ſie a) die Wiſſenſchaft des Guten und Böſen (επιστημη περι το αγαθον και κακον). Ungeachtet jede Kunſt und Wiſſenſchaft den Zweck hat, etwas Gutes zu bewirken, ſo kann uns doch keine derſelben glückſelig machen. Dieſes kann nur eine eigne Wiſſenſchaft thun, welche uns lehret, wie wir recht handeln und dadurch glückſelig werden ſollen. Die Arzneikunſt, die Steuerkunſt, die Taktik und alle anderen Künſte des Lebens, können ohne dieſe beſtehen, und ihre Zwecke erreichen. Daß aber alles dieſes auf die rechte Weiſe geſchehe, und unſer wahres Beſte befördert werde, dieſes iſt der Zweck jener Wiſſenſchaft, nicht dieſer [79]). b) Die Wiſſenſchaft des Beſten (επιστημη τε βελτιστε) [80]). Die Wiſſenſchaft von dem,

ως λογε καταγοησαι οιον δυνατον ειναι ανευ της τε ὁλε Φυσεως.

78) Timaeus S. 335. τον δε νου και επιστημης εραστην αναγκη τας της εμφρονος Φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσα ὑε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον.

79) Charmides 5. B. S. 151. 152. αποκρυπτομενος ὁτι ου το επιστημενως ην ζην, το ευ πραττειν τε και ευδαιμονειν ποιουν, ουδε ξυμπασαν των αλλων επιστημων, αλλα μιας ουσης ταυτης μονον της περι το αγαθον τε και κακον.

80) Alcibiades II S. 90. 91.

dem was man thun und nicht thun ſoll, oder von dem Rechthandeln [81]). c) Die Wiſſenſchaft von der Handlungsweiſe welche Zweck an ſich iſt [82]). d) Die Wiſſenſchaft von der menſchlichen Glückſeligkeit [83]). Dieſe Wiſſenſchaft lehret, wie die Menſchen beſchaffen ſeyn und wornach ſie ſtreben ſollen, und wie ſie dieſes realiſiren können; ſie lehret, wie der Menſch durch ſeine Vernunft Eins mit ſich ſelbſt ſeyn ſoll; ſie bringet dadurch Einheit, Ordnung und Uebereinſtimmung in alle Handlungen des Menſchen; ſie beſtimmt was Recht iſt für alle Verhältniſſe des Menſchen und der Staaten [84]).

Dieſe

81) Definitiones II. B. S. 288. Φρονησις — επιστημη αγαθων και κακων — διαθεσις καθ' ην κρινομεν τι πρακτεον και τι ου πρακτεον. Euthydemus 3. B. S. 46.

82) Euthydemus S. 41. τοιαυτης τινος αρα ημιν επιστημης δει, — εν ᾗ συμπεπτωκεν αμα το, τε ποιειν και το επισασθαι χρησθαι τουτῳ, ὁ αν ποιῃ.

83) Charmides S. 150. 151. Definitiones S. 288. Φρονησις, δυναμις ποιητικη καθ' αυτην της ανθρωπου ευδαιμονιας. — επιστημη ποιητικη ευδαιμονιας.

84) Gorgias S. 123-126. Alcibiades I. S. 34. Alcibiades II. S. 93. 94. ὁ δε δη την καλουμενην πολυμαθειαν τε και πολυτεχνιαν κεκτημενος, ορφανος δε ων ταυτης της επιστημης, αγομενος δε ὑπο μιας ἑκαστης τινων αλλων, αρ' ουχι τῳ οντι δικαιως πολλῳ χειμωνι χρησεται; ὁτε οιμαι ανευ κυβερνητου διατελων εν πελαγει, χρονου ου μα-

Dieſe Stellen ſind hinreichend zu beweiſen, daß Plato wirklich drei beſondere philoſophiſche Wiſſenſchaften, nach den Hauptgegenſtänden unterſchied. Wenn er ſie auch vielleicht nicht ſelbſt vollſtändig bearbeitete, wovon wir nur dann urtheilen könnten, wenn wir ſeine eſoteriſche Philoſophie vollkommen kennten, ſo war doch die vorläufige Grenzbeſtimmung drei großer Felder in dem Gebiet der Philoſophie, ein Fortſchritt zur wiſſenſchaftlichen Cultur, den wir dem Plato verdanken. Es gehörte auch in der That kein zu großer Grad von Scharfſinn dazu, um dieſe Theile zu unterſcheiden, da ſchon mehrere Reflexionen und Forſchungen über alle drei Theile, obgleich zerſtreuet, vorhanden waren [85]). Ein größeres Verdienſt war es, alle Theile der Philoſophie aus einem Princip abzuleiten, ihre Grenze und ihren Inhalt genau zu beſtimmen. Hierüber finden wir in Plato's Schriften nur einige Bemerkungen, die erſt durch Ariſtoteles ſyſtematiſchen Geiſt fruchtbar wurden.

Wenn indeſſen auch Plato darin noch ſehr viel zu wünſchen übrig ließ, ſo war er doch ſo weit gekommen, daß er den Zuſammenhang zwiſchen dieſen drei Theilen erkannte. Da ſie alle aus dem Streben der Vernunft nach Erkenntniß entſpringen, ſo müſſen ſie durch ihren gemeinſchaftlichen Urſprung und durch die Einheit des Zwecks, welchen die Vernunft beabſichtiget, in Verbindung ſtehen. Die Unterſuchung dieſes Gegenſtandes, welche die Zuſammenſtellung einiger zerſtreuten Bemerkungen erfodert, wird nicht wenig Licht über ſein philoſophiſches Syſtem verbreiten. Der

μακρον βιον (ἡλιον) θεων. de Legibus III. S. 132.

85) Apuleius de Philoſophia Platonis S. 367. Diog. Laert. III. 8.

Der Zuſammenhang der Dialektik mit den beiden übrigen Theilen leuchtet am deutlichſten ein. Die theoretiſche und praktiſche Philoſophie können nur durch Denken zu Stande gebracht werden. Die Unterſuchung, die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Wahrheit iſt ihr Zweck, der nur durch die Verbindung und Trennung der Begriffe nach Principien erreicht werden kann. Dies Verfahren mit Begriffen zum wiſſenſchaftlichen Gebrauch lehrt die Dialektik. Dieſe iſt alſo ein ſo weſentlicher Theil der Philoſophie, daß Plato zuweilen alle reine Philoſophie Dialektik nennt [86]).

Da die Wiſſenſchaft des abſoluten Grundes alles Seyns (Theologie) die höchſte Wiſſenſchaft in dem Theoretiſchen iſt, ſo ſtehet ſie mit allen Theilen der Philoſophie in Verbindung. Die Vernunft erhebt ſich vermittelſt des Denkens an der Hand der übrigen Wiſſenſchaften zu dieſem letzten Ziele alles Wiſſens. Keine Wiſſenſchaft befriediget das Streben der Vernunft, durch das Unbedingte den Kreis des Wiſſens zu beſchließen, jede giebt dieſem Streben viel mehr neuen Stoff und neuen Reiz. Alle Wiſſenſchaften ſind dieſer letzten untergeordnet, und dienen gleichſam zu Stufen, auf welchen ſich die Vernunft zu dem Ueberſinnlichen erhebt. Die Naturforſchung, die Moral, ſelbſt die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſind alſo Bedingungen zur Belebung und Verſtärkung der innern Kraft der Vernunft, wodurch jene Wiſſenſchaft realiſirt wird [87]). Die Na-

86) De Republica VII. S. 163. και εαν μη αποζη πριν αν αυτο ὁ ἐζιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτῳ γιγνεται τω του νοητου τελει. — τι ουν ου διαλεκτικην ταυτην την πορειαν καλεις; Vergl. S. 164. 165. 167. 168. Philebus S. 303.

87) De Republica VII. S. 163. πασα δυτη ἡ πραγματεια των τεχνων, ας διηλθομεν, ταυτην εχει την

Natur iſt ein Ganzes von Weſen und Kräften, welches Zuſammenhang, Ordnung und Zweckmäßigkeit, nur durch die Thätigkeit der höchſten Intelligenz erhalten konnte [88]). Die Moral ſtellt ein Ideal von Vollkommenheit auf, welches von keinem Menſchen vollkommen erreicht wird. Die Vernunft ſtellt uns aber ein Weſen dar, welches dieſem Ideal völlig entſpricht; dieſes iſt die Gottheit. Das Beſtreben der Menſchen nach ſittlicher Vollkommenheit, wozu ſie ihre Vernunft verpflichtet, iſt alſo eigentlich ein Streben der Gottheit ähnlich zu werden [89]). Die Moral ſowohl als die Naturwiſſenſchaft ſetzt alſo die Theologie voraus.

Die Moral kann ohne Dialektik nicht beſtehen. Denn die Entwickelung der Grundbegriffe von Recht, Gut, Tugend u. ſ. w. kann nur durch Hülfe dieſer geſchehen. Der Zuſammenhang der Moral mit der Theologie erhellet aus dem, was wir eben geſagt haben. Aber auch mit der Naturwiſſenſchaft ſtehet ſie in Verbindung. Denn die Betrachtung des regelmäßigen Ganges und der Zweckmäßigkeit der Natur, hat großen Einfluß auf die geiſtige und ſittliche Bildung des Menſchen [90]). Ueberhaupt iſt die Moral nur die Anwendung der theoretiſchen Philoſophie.

την δυναμιν, και επαναγωγην του βελτιζου εν ψυχη προς την του αριζου εν τοις ουσι φυσιν.

88) De Legibus X. S. 81. XII. S. 228. 229.

89) Theaeter. S. 121. *θεος ουδαμη ουδαμως αδικος, αλλ' ως οιον τε δικαιοτατος, και ουκ εζιν αυτω ομοιοτερον ουδεν η ος αν ημων αυ γενηται επι δικαιοτατος.* de Republ. VII. S. 133.

90) Timaeus S. 338. 412. 433. *τω δ' εν ημιν θειω ζυγγενεις εισι κινησεις αι του παντος διανοησεις και*

Alle drei Theile ſtehen alſo in dem Verhältniſſe gegenſeitiger Abhängigkeit. Eine andere Frage aber iſt es, wie ſie ſich in Rückſicht auf den letzten Zweck der Vernunft verhalten; ob ſie in dieſer Hinſicht coordinirt oder ſubordinirt ſind; eine Frage, welche aus dem Geſagten noch nicht erhellet. Es läßt ſich aber wohl nicht anders denken, als daß Plato der einen Wiſſenſchaft vor der andern den Rang gegeben habe. Dieſes muß alſo unterſucht werden.

Daß die Dialektik, als beſonderer Theil der Philoſophie, eine untergeordnete Stelle einnimmt, iſt keinem Zweifel unterworfen, denn ſie iſt das Werkzeug, wodurch die Philoſophie ihre wiſſenſchaftliche Form erhält, oder ſie iſt die Methode des Philoſophirens [91]). Es iſt zwar nicht zu läugnen, daß ihr Plato einen hohen Werth beilegt, weil er ſie nicht als einen Kanon, ſondern als Organon der Vernunft betrachtet; allein dieſer Werth kommt ihr doch nur in Rückſicht auf das, was durch ſie hervorgebracht wird, das philoſophiſche Wiſſen, zu. Es kann alſo nur noch die Frage ſeyn, ob die Theologie oder die Moral die höchſte Wiſſenſchaft, mit andern Worten, ob das Wiſſen, als Wiſſen, oder das vernünftige Handeln der letzte Zweck der Vernunft

και περιφοραι. ταυταις δη ξυνεπομενον εκαστον δει τας περι την γενεσιν εν τη κεφαλη διεφθαρμενας ημων περιοδους εξορθουντα, δια το καταμανθανειν τας του παντος αρμονιας τε και περιφορας, τω κατανοουμενω το κατανοουν εξομοιωσαι κατα την αρχαιαν φυσιν.

91) Sophiſta S. 275. αλλα μην το γε διαλεκτικον ουκ αλλω δωσεις, ως εγωμαι, πλην τω καθαρως τε και δικαιως φιλοσοφουντι. Vergl. de republ. VII. S. 163.

nunft iſt. Nach ſehr vielen Aeußerungen des Plato iſt es unbezweifelt, daß er das vernünftige Handeln für den letzten und höchſten Zweck hielt. Denn dieſes folgt ſchon daraus, daß ihm Gott nur darum das höchſte Ideal der Vollkommenheit iſt, weil er ein moraliſches, weiſes Weſen iſt [92]). Er behauptet mit Recht, daß die höchſte Würde und Thätigkeit der Vernunft ſich in dem Einfluß auf das Handeln zeige; daß Vernunft nicht ohne Uebereinſtimmung und Einheit mit ſich ſelbſt beſtehe, und daß die höchſte und ſchönſte Einheit darin gegründet ſey, daß man nach den Grundſätzen der Vernunft lebe; daß eben darin die Weisheit beſtehe; daß wer ohne dieſe Einheit noch ſo viel Talente und Kenntniſſe beſitze, ein Thor, hingegen der vernünftig Handelnde, ein Weiſer ſey, wenn er auch nicht das A. B. C. verſtände [93]). Ueberall betrachtet er die Philoſophie nicht als ein bloßes Wiſſen, ſondern als ein Wiſſen, von welchem moraliſches Handeln unzertrennlich iſt [94]). Daher iſt auch der letzte Zweck aller theoretiſchen Wiſſenſchaften zuletzt die Beförderung

92) Theaetet. S. 121. 123. de Republica VII. S. 133.

93) De Legibus III. S. 131. 132. πως γαρ αν ανευ ξυμφονιας γενοιτ' αν φρονησεως και το σμικροτατον ειδος, ουκ εξιν' αλλ' ἡ καλλιςη και μεγιςη των ξυμφωνιων, μεγιςη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια· ἡς ὁ μεν κατα λογον ζων μετοχος.

94) De republica VI. S. 71. ſeq. 82. 103. θειῳ δη και κοσμῳ ὁγε φιλοσοφος ὁμιλων, κοσμιος τε και θειος εις το δυνατον ανθρωπῳ γιγνεται.

rung der Moralität, wie aus dem oben angegebenen Verhältniß der Theologie und der Naturwiſſenſchaft erhellet.

Das Reſultat aus allem dieſem iſt; daß in der Moralität der höchſte Zweck der Vernunft beſteht, welchem ſelbſt noch das theoretiſche Wiſſen als Mittel untergeordnet iſt. Die Moral iſt alſo die höchſte Wiſſenſchaft, auf welche ſich, als auf den letzten Zweck, alle andere Wiſſenſchaften beziehen. Die Theologie iſt die höchſte Wiſſenſchaft für die theoretiſche Vernunft, aber ſie ſtellt das höchſte Princip für die Moral auf, und ſo iſt dieſe doch zuletzt der höchſte Zweck alles Wiſſens.

Hieraus gehet hervor, daß die Philoſophie, ungeachtet ſie in verſchiedene Wiſſenſchaften getheilt wird, doch nach der Anſicht des Plato nur ein vollſtändiges Syſtem ausmacht; ein organiſches Ganzes, in welchem jeder Theil um des andern Willen nothwendig iſt [95]).

Es läßt ſich leicht denken, daß die Philoſophie nach dieſem Begriff von großem Einfluß iſt. Er zeigt ſich nicht nur in andern Wiſſenſchaften z. B. den mathematiſchen, welche bloß allein durch philoſophiſche Methode zu dem Range von Wiſſenſchaften können erhoben werden, ſondern auch vorzüglich in dem praktiſchen Leben zur Veredelung und Beglückung der Menſchheit. So gehet durch die Anwendung der Philoſophie auf die Regierung der Staaten, eine

95) Ariſtocles beim Euſebius Praeparat. Evangel. XI c. 3. Πλατων μεντοι κατανοησας, ὡς εις μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιστημη πρωτος διειλε, και εφη, την μεν τινα περι της του παντος φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε περι τους λογους. ηξιου δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας, ει μη τα θεια προτερον εφθειη.

eine neue Wiſſenſchaft, die Politik, hervor, welche gleichſam die Repräſentantin der Philoſophie in der ſichtbaren Welt iſt, und dahin arbeitet, das Ideal des Staats, in welchem alle thun, was ſie ſollen, und alle die Glückſeligkeit genießen, welche ſie verdienen, zu realiſiren [69]).

Dieſer Begriff von der Philoſophie vereiniget alſo alles, was die Menſchennatur Großes und Erhabenes aufzuweiſen hat. Sie iſt die Frucht der höchſten, geiſtigen und moraliſchen Ausbildung. Der Philoſoph, der mit ganzem Intereſſe Philoſophie liebt, ſie als Wiſſenſchaft wirklich zu machen, und ſie zur Veredelung der Menſchheit anzuwenden ſucht, iſt ein ehrwürdiges Weſen, ein Bild der höchſten Weisheit. Er nimmt in der Reihe menſchlicher Weſen einen eignen Stand ein, und iſt durch die höchſte Bildung ſeines Geiſtes allein würdig, die Angelegenheiten der Menſchen nach den höchſten Zwecken der Vernunft zu lenken. Eine kurze Darſtellung der Eigenſchaften, Erforderniſſe und Bildung des Philoſophen wird hier am Ende dieſer Einleitung nicht an einer unrechten Stelle ſtehen.

Der Philoſoph liebt und ſchätzt unaufhörlich diejenige Wiſſenſchaft, welche das Unveränderliche Beharrliche, keinem Wechſel unterworfene, bloß Denkbare zum Gegenſtande hat; er liebt ſie in ihrem ganzen Umfange; er achtet nicht allein die großen und edlern Theile, ſondern würdiget auch die kleineren und weniger edlen. Sein ganzes Streben gehet auf Erkenntniß der Wahrheit; daher iſt er ein Feind von aller Lüge und Falſchheit. Wenn der menſchliche Geiſt auf einen Gegenſtand mit einer gewiſſen Stärke und

69) Gorgias S. 40. Politicus. 6. B. S. 8. 77. 102. 106.

Lebhaftigkeit gerichtet iſt, ſo werden alle andere Begierden geſchwächt und verdunkelt. Der einzige Strebungspunct des Philoſophen iſt die Unterſuchung der erhabenſten Wahrheiten, daher ſucht und ſchmeckt er mehr das innere Vergnügen des Geiſtes, als Sinneslust. Er iſt daher mäßig und enthaltſam, von allem Eigennutz entfernt. Denn er kennt weit hohere Beſtrebungen, als diejenigen, zu deren Befriedigung der Beſitz äußerer Güter als Mittel dient. Kleinheit des Geiſtes und Charakters kann nicht in einem Gemüthe wohnen, welches den Zuſammenhang und die Totalität der Dinge und der vernünftigen Weſen vor Augen hat. Er betrachtet das Selbſtändige, was über allen Wechſel der Zeit erhaben iſt, und erweitert daher ſeine Blicke über das gegenwärtige Leben hinaus. Der Zeitraum des menſchlichen Lebens erſcheint ihm als etwas Unbeträchtliches, und der Tod iſt ihm nicht furchtbar. Da er ohne Leidenſchaft, ohne Habſucht, ohne niedrige Denkungsart und Anmaßung iſt, ſo kann er nicht ungerecht noch ungeſellig ſeyn. Wenn andere Menſchen nach dem Genuß von einzelnen Gegenſtänden ſtreben, und z. B. Vergnügen an Tönen und Farben finden, ſo erhebt er ſich von der Anſchauung der einzelnen Gegenſtände zu den allgemeinen Begriffen von dem Schönen und Guten, und findet in dem Denken dieſer Gegenſtände die Nahrung ſeines Geiſtes. Andere Menſchen haben nur höchſtens Meinungen von dem, was gut, ſchön und recht iſt, ſie können die Ideale derſelben nicht von den einzelnen Gegenſtänden derſelben unterſcheiden, nicht mit denſelben vergleichen. Der Philoſoph aber ſtrebt nach der Vernunfterkenntniß dieſer Ideen ſelbſt, und beurtheilt nach dieſen alle einzelnen gegebenen Gegenſtände. Daher lebt er gleichſam wachend, da die andern ihr Leben nur verträumen. Wenn einem ſolchen Manne die Geſetzgebung oder Regierung eines Staats aufgetragen würde, wenn er mit genauer Kenntniß des Göttlichen und Menſchlichen, das letzte nach dem erſten Ideale zu beſtimmen und einzurichten ſuchte: dann würde die bürger-

liche

liche Geſellſchaft der Vollkommenheit entgegen eilen, und den höchſten Grad von Glückſeligkeit erreichen [97]).

Die Erfoderniſſe eines Philoſophen ſind: **Wißbegierde**, **ſchnelle Faſſungskraft**, **gutes Gedächtniß**, **Scharfſinn**; aber alles dieſes macht noch keinen Philoſophen. Es gehört dazu eine **gewiſſe eigne Anlage**, die nicht durch Erziehung gegeben oder durch eignes Studium erworben, ſondern angeboren ſeyn, und ſich mit jenen Eigenſchaften vereinigen muß; eine gewiſſe Beſchaffenheit des Kopfes und Herzens, durch welche eine Art von Verwandſchaft zwiſchen der Seele und den Wahrheiten der Philoſophie geſtiftet wird, — eine Verwandſchaft, ohne welche kein Fortſchritt in der Philoſophie möglich iſt. Dieſe beſteht überhaupt in einer **Ueberlegenheit der Vernunft**, welche den menſchlichen Geiſt über alles Irrdiſche und Gemeine erhebt, und ihn zum Denken fähig macht. Die **Vernunft** iſt zwar als **Anlage** in allen Menſchen vorhanden, ſo wie das Vermögen zu ſehen; aber es kommt auf die **Richtung** an, welche dieſes Vermögen erhält. Denn wir ſehen, daß einige Menſchen einen großen Scharfſinn blicken laſſen, ungeachtet ihre Vernunft, im Dienſte der Sinnlichkeit, nur für geringfügige Zwecke arbeitet. Wäre dieſe auf andere Gegenſtände gerichtet worden, ſie würde dieſelben mit eben ſolcher Schärfe durchdringen, als diejenigen, mit welchen ſie ſich jetzt beſchäftiget [98]).

97) Theaetet. S. 116-121. de republica V. S. 56. ſeq. VI. S. 70-74. 103-105.

98) de republica VI. S. 75. 82. VII. S. 169. Epiſtola VII. S. 135. ἐνι δε λογῳ τον μη ξυγγενη του πραγματος συτ' αν ευμαθια ποιησειε ποτε ουτε μνημη.

Die Bildung des Philoſophen beſteht hauptſächlich darin, daß ſeine Vernunft in freie Wirkſamkeit geſetzt, und vom Sinnlichen abgezogen werde. Dieſes geſchiehet theils durch die Beherrſchung der Begierden und Leidenſchaften, theils durch die Richtung des Denkvermögens auf nichtsſinnliche Gegenſtände. Beides drückt Plato durch manche bildliche Ausdrücke z. B. Reinigung der Seele, die Trennung der Seele von dem Körper, oder den philoſophiſchen Tod, aus, und gehört gröſtentheils in die Ascetik. Die Richtung des Denkvermögens auf das Nichtſinnliche aber wird nach dem Plato, hauptſächlich durch das Studium der mathematiſchen Wiſſenſchaften bewirkt, welche in dieſer Hinſicht die Hülfswiſſenſchaften des Philoſophen ausmachen [99]).

Die Mathematik unterſcheidet Plato nach den oben angegebenen Merkmalen von der Philoſophie. Das Object der mathematiſchen Wiſſenſchaften ſind nehmlich nicht Vernunftbegriffe, ſondern Verſtandesbegriffe, die mit jenen zwar das gemein haben, daß ihre Objecte unveränderlich und ewig (nicht ſinnlich) ſind, ſich aber dadurch unterſcheiden, daß ſich bei ihnen nichts Letztes und Abſolutes findet. Denn es giebt nur eine Idee für jede Klaſſe von Dingen, und ihr Weſen beſteht in der Einheit; von jedem mathematiſchen Gegenſtande, (z. B. einem Cirkel) kann ſich der Verſtand aber mehrere vollkommen gleiche Vorſtellungen bilden, von welchen keine höher oder niedriger als die andere iſt. Eine feine Bemerkung, welche ihr volles Licht erſt durch die Con-

99) Phaedo S. 145. ſeq. 152. ſeq. de republica VII. S. 169. ſeq. 141.

Conſtruction der Begriffe a priori erhalten hat [100]). Daher fehlt es auch dieſen Wiſſenſchaften an der ſtrengen wiſſenſchaftlichen Form, welche der Philoſophie eigen iſt. Der Mathematiker hat kein Princip, von welchem er ausgehen kann; er ſetzt nur die Begriffe von Gleich und Ungleich, Figuren, Winkeln u. ſ. w. voraus, ohne ſie weiter deduciren zu können, und entwickelt aus dieſen eine Menge von Folgeſätzen [101]). Auch kann der Mathematiker nicht ganz des Sinnlichen entbehren. Er muß zum wenigſten ſeine Figuren zeichnen, und ſinnlich darſtellen, wenn gleich nicht dieſe Anſchauungen, ſondern die reinen Begriffe des Verſtandes das eigentliche Object ſeiner Beſchäftigung ausmachen [102]).

Dem-

100) Ariſtoteles Metaphyſicor. I. c. 6. ετι δε παρα τα αιςθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φασι (φησι) μεταξυ, διαφεροντα των μεν αιςθητων, τω αϊδια και ακινητα εϊναι, των δε ειδων, τω τα μεν πολλα ομοια ειναι. το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαςον μονον.

101) de Republica VI. S. 122. 123. οιμαι γαρ σε ειδεναι, ὁτι οἱ περι τας γεωμετριας τε και λογισμους και τα τοιαυτα πραγματευομενοι, ὑποθεμενοι το τε περιττον και το αρτιον, και τα σχηματα, και γωνιων τριττα ειδη, και αλλα τουτων αδελφα καθ' ἑκαςην μεθοδον, ταυτα μεν ὡς ειδοτες ποιησαμενοι ὑποθεσεις αυτα, ουδενα λογον ουτε αυτοις ουτε αλλοις ετι αξιουσι περι αυτων διδοναι, ὡς παντι φανερων, ἐκ τουτων δ' αρχομενοι, τα λοιπα ηδη διεξιοντες, τελευτωσιν ὁμολογουμενως επι τουτο, ὁυ αν επι σκεψιν ὁρμησωσι. S. 124. 125. VII. S. 165. 166.

102) de Republica VI. S. 123. ουκουν και ὁτι τοις ὁρωμενοις ειδεσι προσχρωνται, και τους λογους

Demungeachtet ſtehet die Mathematik in einem ſehr genauen Zuſammenhange mit der Philoſophie, denn Verſtand und Vernunft, deren Erzeugniſſe, Mathematik und Philoſophie ſind, machen das geſammte Denkvermögen aus, und die Entwickelung des Verſtandes befördert die Entwickelung der Vernunft. Indem die Mathematik durch eine leichte und angemeſſene Uebung zum Denken reizt, und den Verſtand übt und ſchärft, iſt ſie gleichſam eine Propädeutik der Philoſophie [102]). Dieſes zeiget Plato ausführlicher an den einzelnen Theilen der Mathematik, und verbindet damit zugleich einige Winke für die Bearbeitung derſelben.

Erſter Theil der Philoſophie.

Dialektik.

Wir finden in den Platoniſchen Schriften zwar nur einzelne Bemerkungen und Winke über den logiſchen Vernunft-

γους περι αυτων ποιουνται, ου περι τουτων διανουμενοι, αλλ' εκεινων περι οἰς ταυτα εοικε, του τετραγωνου αὐτου ἑνεκα τους λογους ποιουμενοι, και διαμετρου αυτης, αλλ' ου ταυτης ἣν γραφουσι. και τ' αλλα ὁυτως, αυτα μεν ταυτα, ἁ πλαττουσι τε και γραφουσιν, ὡν και σκιαι και εν ὑδασιν εικονες εισι, τουτοις μεν ὡς εικοσιν αυ χρωμενοι, ζητουντες τε αυτα εκεινα ἰδειν, ἁ ουκ αν αλλως ἰδοι τις ἡ τῃ διανοια.

103) de Republica VII. S. 166. αρεσκει ουν την μεν πρωτην μοιραν επιστημην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτην δε πιστιν, και εικασιαν τε-

nunftgebrauch, indeſſen ergiebt ſich aus der Zuſammenſtellung derſelben ſo viel, daß unſer Philoſoph ſchon die meiſten Regeln dieſer Wiſſenſchaft kannte, und daß er für die ſyſtematiſche Bearbeitung derſelben, durch welche ſich ſein Schüler ſo verdient gemacht hat, die meiſten Materialien geliefert hat. Eben ſo verdienſtlich ſind ſeine Reflexionen über die Vorſtellungen, und ihre Arten, über die Entſtehung derſelben, über die verſchiedenen Vermögen der Seele, welche dabei wirkſam ſind, weil ſie auf Gegenſtände die Aufmerkſamkeit lenkten, welche von ſehr großer Wichtigkeit und doch noch faſt gar nicht unterſucht waren. Wir werden daher die Bemerkungen beiderlei Art hier zuſammen ſtellen.

Es giebt nach dem Plato nur zwei Quellen, woraus alle Vorſtellungen und Erkenntniſſe entſpringen, nehmlich Erfahrung und Vernunft; die Erkenntniß ſelbſt aber iſt ein Product des Verſtandes, indem er jene Vorſtellungen in Begriffe und Urtheile faßt [104]). Wir müſſen alſo erſt von den einzelnen Beſtandtheilen der Erkenntniß, und dann von dieſer ſelbſt handeln.

Wer eine Vorſtellung hat, muß ſich etwas vorſtellen, denn ſonſt würde er ſich nichts vorſtellen, das heißt,

τεταρτην, και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν, ξυναμφοτερα δ' εκεινα νοησιν. — πασα αυτη η πραγματεια των τεχνων, ας διηλθομεν, ταυτην εχει την δυναμιν, και επαναγωγην του βελτιζου εν ψυχη προς την του αριζου εν τοις ουσι θεαν. Vergl. S. 146. 148. 149. 150. 153. 154. 158. 161.

104) de Republica IX. S. 260. τινι χρη κρινεζθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ουκ εμπειριᾳ τε και φρονησει και λογῳ. — λογοι ſind Begriffe und Urtheile δια λογων που εφαμεν δειν κρινεζθαι — λογοι δε τουτου μαλιζα οργανον.

heißt, gar keine Vorſtellung haben. Dieſe richtige Bemerkung, daß jede Vorſtellung ein Object habe, enthält aber noch eine Zweideutigkeit, weil das Object ſowohl etwas Subjectives als Objectives ſeyn kann, und der Ausdruck, wodurch Plato das Object bezeichnet (τε ον) die Verwechſelung des Letzten mit dem Erſten begünſtiget. In der letzten Bedeutung nimmt es Plato. In jeder Vorſtellung iſt etwas Reales (ον) das ſich auf ein Object außer der Vorſtellung beziehet, und weil jede Vorſtellung auf ein Object bezogen wird, ſo muß ſie etwas Reales enthalten; denn ſonſt würde nicht Etwas ſondern Nichts vorgeſtellt [105]

Daß jede Vorſtellung ein vorſtellendes Subject und Bewußtſeyn vorausſetzt, iſt ein Satz, der einem ſo ſcharfſinnigen Forſcher als Plato nicht entgehen konnte, ob er ihn gleich nie allgemein, ſondern nur bei einzelnen Arten der Vorſtellungen, vorzüglich den ſinnlichen, bemerkt. Daher werden alle Vorſtellungen επιςημαι von επιςαϑαι, (ſich bewußt ſeyn), genannt. Zum wenigſten unterſcheidet er das Vorſtellende, das Vorgeſtellte und die Vorſtellung (δοξαζον, δοξαζομενον, δοξα) [106].

Wenn

105) Theaetet. S. 86. 148. 149. ὁ αρα ἐν γε τι ὁρων, ον τι ὁρᾳ — ὁ δ' ἐν τι δοξαζων, ουκ ον τι; — συγχωρω. — ὁ αρα μη ον δοξαζων, ουδεν δοξαζει. de Republica V. S. 62, 63. ουκ ὁ δοξαζων, επι τι φερει την δοξαν; ἡ διος τε αν δοξαζειν μεν, δοξαζειν δε μηδεν; — αλλ' ἐν γε τι δοξαζει ὁ δοξαζων — αλλα μην, μη ον γε; ουχ ἐν τι, αλλα μηδεν, ορϑοτατ' αν προσαγορευοιτο.

106) de Republica V. S. 62. 63. Phaedo S. 166. Philebus S. 321. 261. εςι γαρ που τι δοξαζειν ἡμιν; και μην και το δοξαζομενον εςι τι; — συκουν το δοξαζον, εαν τε ορϑως, εαν τε

Wenn es nun zwei verſchiedene Vorſtellungsvermögen giebt, ſo muß auch jedes einen andern Gegenſtand haben. Vernunft und Sinnlichkeit ſind aber verſchiedenartige Vermögen. Die Vernunft kann man nur durch Gründe belehren, die Sinnlichkeit durch Ueberredungskünſte beſtimmen. Unerſchütterliche Ueberzeugung begleitet die Vernunfterkenntniſſe, ein wandelbares Dafürhalten, die ſinnliche Erkenntniſſe; das ſinnliche Vorſtellen findet man bei allen Menſchen, auch bei Thieren, das vernünftige Denken bei den Göttern und ſehr wenigen Menſchen [107]). Daraus ſchließt er nun auf die Verſchiedenheit der Objecte, ob er gleich an andern Orten natürlicher von der Verſchiedenheit der Vorſtellungen auf die Verſchiedenheit der Vermögen ſchließt. Das Object von einigen Vorſtellungen iſt nehmlich das Unveränderliche, Beharrliche, Unvergängliche, was weder eine andere Beſtimmung von außen her empfängt, noch die Beſtimmung eines Andern wird, was ſich bloß denken, nicht anſchauen läßt; da hingegen andere Vorſtellungen das Veränderliche, immer Entſtehende und Vergehende und in einem Orte befindliche Anſchauliche zum Gegenſtande haben. Plato verſtehet hier den Gegenſtand in der Anſchauung und den Gegenſtand des Begriffs, welche, ungeachtet der angegebenen Verſchiedenheiten, dennoch darin überein kommen, daß der Gegenſtand, auf den ſich beide beziehen, Aehnlichkeit hat. Einen Baum kann man anſchau-

τε μὴ ὀρθως, δοξαζῃ, το γε δοξαζειν ουτως ουδεποτε απολλυσι. etc.

107) Timaeus S. 347. 348. Theaetet. S. 141. 142.

ſchauen, aber auch denken. Was man an dem erſten wahrnimmt, iſt veränderlich, in dem Begriff denkt man ſich aber unveränderliche Beſtimmungen, die bei jedem Baum angetroffen werden. Es giebt alſo auch ein doppeltes Vermögen zur Vorſtellung dieſer verſchiedenen Gegenſtände, das Denkvermögen (νους) und das ſinnliche Vorſtellungsvermögen (δοξα μετ αισθησεως) [108]).

Die ſinnlichen Vorſtellungen erhält die Seele durch die Sinne, oder vermittelſt gewiſſer Organe des Körpers, auf welche die äußern Objecte wirken, und dadurch eine Veränderung (παθος, παθημα) hervorbringen. Wenn dieſe Veränderungen bis zu dem Sitz der Seele (το φρονιμον) gelangen, ſo wird auch die Seele afficirt, und dann erſt entſtehen Vorſtellungen und Empfindungen (αισθησεις). Die Seele nimmt die Eindrücke auf, und bildet nun daraus Bilder von den Gegenſtänden, welche ſie afficirt haben (ειδωλα, εκμαγεια). Das Vermögen der Bilder nennt Plato ſinnbildlich den Schreiber, der die Eindrücke gleichſam in das Gemüth ſchreibet, woraus wahre oder falſche Vorſtellungen entſpringen, je nachdem er richtig oder falſch ſchreibt [108 b]). Plato erklärt alſo die ſinnlichen Vorſtel-

108) Timaeus S. 348. τουτων δε ουτως εχοντων, ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις εαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον· ορατον δε και αλλως αναισθητον, τουτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν· το δε ὁμωνυμον, ὁμοιον τε εκεινῳ, δευτερον, αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γεγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξῃ μετ' αισθησεως περιληπτον.

108 b) Philebus S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κἀκεινα, ἁ περι ταυτα ἐσι-

ſtellungen durch die vereinte Wirkung der Sinnorgane und der Seele, und er war der Erſte, ſo viel wir wiſſen, der die Sinnlichkeit als Vermögen afficirt zu werden, oder die Eindrücke aufzunehmen, deutlicher erkannte, und die Nothwendigkeit einſah, daß die Sinnorgane gleichſam einen gemeinſchaftlichen Vereinigungspunct haben müßen, wohin ſie ihre Eindrücke liefern, weil ſonſt keine Einheit des Bewußtſeyns entſtehen könnte [109]). Eine wichtige Entdeckung, und der erſte Schritt zu einer Theorie des Vorſtellens.

Die Sinnorgane ſind alſo bloß die Kanäle durch welche Vorſtellungen von Außen in die Seele gelangen, und es iſt daher ein unrichtiger Ausdruck, wenn man ſagt, man ſtelle ſich etwas mit den Sinnen, anſtatt durch die Sinne vor. Jedes Organ hat ſeinen beſtimmten Umfang. Durch das Auge erhalten wir bloß Geſichtsempfindungen, durch das Gehör, Gehöremvfindungen [110]).

Da hier die Seele von Außen afficirt wird, ſo fragt es ſich, ob Plato nicht auch ein Afficiertwerden von Innen

εχι τα παθηματα, φαινονται μοι σχεδον διον γραφειν ἡμων εν ταις ψυχαις τοτε λογους — ψευδη δ' ὁταν ο τοιουτος παρ' ἡμιν γραμματευς γραφη τ' αναντια τοις αληθεσι απεβη. Timaeus S. 375. Theaetet. S. 139.

109) Philebus S. 255. Theaetet. S. 139. δεινον γαρ που, ει πολλαί τινες εν ἡμιν, ὡσπερ εν δουρειοις ἱπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ἰδεαν ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ἡ δια τουτων διον ὀργανων αισθανομεθα ὁσα αισθητα.

110) Theaetet. S. 139.

nen gekannt habe? Nach mehreren Aeußerungen, die wir in ſeinen Schriften finden, müßen wir dieſe Frage bejahen. Denn, um nur einen Grund anzuführen, ſo behauptet er: daß mit jeder Aeußerung einer Seelenkraft auch ein inneres Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden iſt, je nachdem die Kraft frei und harmoniſch oder nicht harmoniſch wirkt. Angenehme Gefühle entſtehen z. B. ſowohl durch die ſinnlichen Vorſtellungen, als durch das Denken [111]).

Die ſinnlichen Vorſtellungen laſſen gewiſſe Spuren (σημεια) zurück. Dieſe kann das Gemüth behalten und wieder erneuern. Dieſe erneuerten Vorſtellungen nennt er Bilder (der erſten Vorſtellungen, εικονες ζωγραφηματα) und das Vermögen derſelben den Maler (ζωγραφος) das iſt das Einbildungsvermögen [112]).

Die ſinnlichen Vorſtellungen entſtehen durch Eindrücke (κινησις), und wir ſtellen uns durch dieſelbe nur das Veränderliche an den Gegenſtänden, das Einzelne, Beſondere vor, was auf dem Verhältniß der Objecte zu den Sinnenorganen beruhet [113]). Plato nahm hier die Behauptung des Heraklits aber in einem beſchränktern Umfange an, und unterſtützte ſie durch deutlichere Entwikkelung der Gründe. Er beſchränkt ſie nur auf dasjenige, was der Menſch durch die Sinne wahrnimmt. Hätte der Menſch kein anderes Vermögen, als die Sinnlichkeit, ſo würde er nichts weiter als die Einwirkung der Objecte auf ſeine Organe und den davon abhangenden Gemüthszuſtand vor-

111) de Republica IX. S. 257. Philebus S. 211.

112) Theaetet. S. 155. 156. 158. 164. Philebus S. 255.

113) Timaeus S. 348. 301. 302. de Republica X. 298. 299.

vorſtellen können, alle Vorſtellungen hätten nur Gültigkeit für das empfindende Subject und alle Ausſicht auf objective Erkenntniß wäre abgeſchnitten. Daher iſt die Sinnlichkeit nicht das Erkenntnißvermögen. Denn ſelbſt um mir ein Object vorzuſtellen, müßen mehrere Empfindungen in eine Vorſtellung vereiniget werden, wozu ein anderes Vermögen gehört als die Sinnlichkeit, welche nur die Materialien dazu einzeln liefern [114].

Dieſes Vermögen iſt das Wahrnehmungsvermögen (δοξα) oder der Verſtand in Verbindung mit der Sinnlichkeit. Denn jede Vorſtellung eines Objects der Sinne (φαντασια) iſt ein unentwickeltes Urtheil, wodurch die Vorſtellungen, welche die Sinne liefern, mit einem Objecte verbunden werden. Dieſes Vermögen iſt alſo nur auf das Sinnliche eingeſchränkt, und es ſtellt uns dasjenige vor, was uns erſcheint, oder was wir durch die Sinne von den Objecten erfahren. Daher enthalten auch alle dieſe Urtheile keine Nothwendigkeit, ſondern nur ein Dafürhalten, ein Meinen oder Glauben (πιςις). Denn wir urtheilen ohne Bewußtſeyn eines Grundes, und ſtellen uns bloß vor, was iſt, aber nicht was ſeyn muß [115].

114) Theaet. S. 141. 143. Sophiſta S. 296.

115) Sophiſta S. 296. ὁταν ουν τουτο (φασις και αποφασις) εν ψυχῃ κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης εχεις ὁ, τι προσειπης αυτο — και πως; — τι δ' ὁταν μη καθ' αυτην, αλλ' ὁτε αισθησεως παρη τινι το τοιουτον αυ παθος, αρ' οιον τε ορθως ειπειν ἑτερον τι πλην φαντασιαν. Timaeus S. 348. (Note 108) de Republica VI. S. 124. VII. S. 166. αρεσκει ουν ὡσπερ το προτερον, την μεν πρωτην μοιραν επιςη μην-

Dieſes macht das empiriſche Erkenntnißvermögen aus, welchem die Materialien durch die Sinne gegeben werden. Aber es giebt auch ein reines Erkenntnißvermögen (νοησις), welches den Stoff der Erkenntniß nicht erhält, ſondern aus ſich ſelbſt nimmt [116]). Hier kam es nun auf ſichere Merkmale an, wodurch dieſe Art der Vorſtellungen von der erſten genau abgeſondert werden kann — eine Unterſuchung, deren Schwierigkeit gewiß Plato ſelbſt noch nicht ganz ahnete. Die oben angegebenen Merkmale ſind alle materiel, von der Verſchiedenheit der vorgeſtellten Objecte hergenommen, und da ſie nicht auf der Form des Verſtandes und der Vernunft beruhen, ſo können ſie auch das Feld der Sinnlichkeit und der Vernunft nicht durch ſcharfe Grenzlinien ſcheiden. Als erſter Verſuch verdienen ſie doch immer Aufmerkſamkeit, und verrathen tiefe Blicke in die Natur des menſchlichen Geiſtes.

Die zwei Hauptmerkmale ſind dieſe: **Vorſtellungen, welche Merkmale enthalten, die in meh-**

μην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτην δε πιστιν, και εικασιαν τεταρτην, και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν· ξυναμφοτερα δ' εκεινα, νοησιν. και δοξαν μεν περι γενεσιν νοησιν δε περι ουσιαν. de Republ. V. S. 60. 62. 63. **Die Unterſcheidung zwiſchen πιστις und εικασια Vorſtellung von empiriſchen Objekten und ihren Bildern hat weiter keinen Grund als den Parallelismus.**

116) **Dieſes drückt Plato durch folgende Ausdrücke:** αυτη τη ψυχη θεαν, αυτη δι' αυτης ψυχη επισκοπει, δι' ημων αυτων γνωναι, ἡ ψυχη νοει αυτη καθ' αυτην αυτο καθ' αυτο των οντων, καθαρως γνωναι ειδεναι **und ähnliche aus.** Phaedo S. 147. 148. 151. 152. 189. Theaetet. S. 142. Philebus S. 303. 304. de Republica VI. S. 124. VII. S. 163.

mehreren Objecten vorkommen, welche alſo mehrere unter ſich enthalten, ſind keine ſinnlichen Vorſtellungen. Die Seele bekommt ſie nicht von Außen, ſondern ſie denkt ſie durch ſich ſelbſt; und alles Unveränderliche, Abſolute, iſt nichts Sinnliches, ſondern gehört für die Vernunft. Dieſe Merkmale unterſcheiden zwar die ſinnlichen von den nicht ſinnlichen Vorſtellungen, aber nicht die empiriſchen von den reinen. Plato wurde dadurch veranlaßt, auch ſelbſt die Gattungsbegriffe, die doch nur durch die Abſtraction von empiriſchen Vorſtellungen gebildet ſind, mit denen, welche auch ihrem Inhalte nach nicht empiriſch ſind, zu verwechſeln, und in eine Klaſſe zu werfen, und anſtatt die Bildung derſelben durch die Vernunft zu unterſuchen, ſie für angeborne, in dem Weſen der Vernunft gegründete oder vielmehr derſelben von der Gottheit mitgetheilte zu betrachten [117]). Die Gründe von dieſer Annahme ſind in dem ganzen Syſtem verwebt und können daher hier noch nicht entwickelt werden.

Nach dem oben angeführten Grundſatze, daß jede Vorſtellung ſich auf Etwas, das dadurch vorgeſtellt wird, ein Object beziehet, folgte es nothwendig, daß auch die Begriffe der Vernunft ſich auf ein Object beziehen. Aus dem Gegenſatze der ſinnlichen und vernünftigen Vorſtellungen folgte ferner, daß auch das Object von beiden entgegengeſetzt iſt. Jene beziehen ſich auf das Veränderliche in Raum und Zeit, dieſe auf das Be-

117) Phaedc S. 170. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁραν η ακουειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν, S. 171, de republica X. S. 286. 287.

ſtarrliche, Nichtwechſelnder; durch jene ſtellen wir uns die Dinge, wie ſie uns erſcheinen, durch dieſe, wie ſie an ſich ſind. vor [218]). Die Täuſchung, daß die Dinge an ſich erkennbar ſeien, iſt ſo natürlich, daß es kein Wunder iſt, wenn auch die Philoſophen ſich von derſelben nicht losmachen konnten. Der gemeine Menſchenverſtand, der innerhalb dem Kreiſe der Erfahrung ſtehen bleibt, weiß von keinem Unterſchied zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung, und die philoſophirende Vernunft fängt damit an, die Gründe dieſer Erkenntniß zu erforſchen, und ſie ſelbſt in ein Syſtem zu bringen. Durch die Vernunft entſtand zwar nun in dem Denker Zweifel, nicht aber über die Möglichkeit der Erkenntniß, ſondern ob ſie durch die Sinne oder durch die Vernunft zu erlangen ſey. Denn die Vernunft, welche zuerſt den Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich zum wenigſten dunkel ahnen ließ, offenbarte ſich dadurch in ihrem, über die Sinnlichkeit erhabenen, Wiſſen, daß man von ihr allein erwarten mußte, was auf dem Wege der Erfahrung nicht möglich ſchien. Dieſe Forderung wurde noch vorzüglich durch zwei Bemerkungen beſtätigt. Einmal, daß die Mathematik, ſo wenig ſie auch noch wiſſenſchaftlich bearbeitet war, dennoch Sätze aufſtellte, welche für Jedermann voll-

218) Timaeus S. 301, 302. τι το ον μεν ἀει, γενεσιν δε ουκ εχον, και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδε ποτε. το μεν δη νοησει μετα λογου περιληπτον, ἀει κατα ταυτα ον· τα δ' αυ δοξῃ μετ' αἰσθησεως ἀλογου, δοξαζον, γιγνομενον και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον. de Republ. V. S. 62. επειδη μεν γε ην ουτε τῳ ὁντι, τα δε γιγνεται, ἐι εχει.

vollkommene Evidenz hatten, ohne daß ſie aus der Erfahrung geſchöpft waren. Zweitens: das Intereſſe der praktiſchen Vernunft läßt ſich nicht von einer vollkommenen Gewißheit trennen, ſie macht es zum wenigſten zur wichtigſten Angelegenheit, in dem, was das höchſte Gut und die Erlangung deſſelben betrifft, zum Wiſſen zu bringen; dieſes kann uns nur die Vernunft gewähren. Nun war aber das Gebiet der praktiſchen und theoretiſchen Vernunft noch zu wenig geſchieden, als daß nicht das theoretiſche Wiſſen für das praktiſche Intereſſe für unumgänglich nothwendig hätte gehalten werden ſollen. Endlich kam noch dazu daß die Erfahrungsgegenſtände dem Begriff eines Dinges an ſich widerſprachen, und daß man daher nichts anders konnte, als die Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, von der Vernunft zu erwarten.

Plato, der ſich nach Anleitung des eleatiſchen Syſtems zu dem Begriff eines Dinges an ſich erhoben hatte, daß es dasjenige ſey, was ein unwandelbares, unabhängiges Seyn hat, fand in der Erfahrung kein Object, das dieſem Begriff entſprochen hätte, und er hielt es daher bloß allein für das Object der Vernunft, die unabläßig nach dem Abſoluten und Unbedingten ſtrebt. Das Ding, wie er es ſich dachte, iſt ein Noumenon, welches in der Erfahrung nicht wahrgenommen, ſondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann. Dieſes Noumenon iſt nun in der Sprache des Plato nichts anders, als die Idee. Idee iſt theils ein Vernunftbegriff, theils das Object deſſelben, welches für jede Claſſe von Dingen das reinſte vollſtändige Weſen enthält, und für das eigentliche Ding zu halten iſt, dem die andern, welche denſelben Namen führen, nur nachgebildet ſind. So wie er aber in der Sinnenwelt die Vorſtellung der erſcheinenden Objecte und die Vorſtellung ihrer Umriße (auf dem Waſſer, in Spiegeln) unter-

die Verbindungen von der Möglich
der Erſcheinungen [119].

Die Ideen verdienen aber
wägung, weil ſie der Grundpfeile
loſophie und vielfältig falſch gede
geachtet Plato ihrer ſo vielfältig g
ſeine Gedanken nie zuſammenhäng
Man muß alle Stellen vergleichen
und Einwürfe gegen einander ha
Geſichtspunct auffaßt, aus welc
und Mißverſtändniſſe der ältern u
über dieſe Lehre obgewaltet habe
können.

Die Ideen ſind die empiriſc
nunftbegriffe, (oder im
Gattungsbegriffe) unter w
Individuen ſubſumirt werden, und
male von allen Objecten der Sp
Nothwendigkeit der Ideen gr
ohne ſie kein Denken und wiſſenſcha
lich iſt. Denn Denken heißt Begr
den; dieſes iſt nur dann mögli
Begriffen eine Gemeinſchaft, oder
daß ein Begriff von größerem Un

durch ſie ſich fixiren könnte, und ſie würde von den Gegenſtänden nur zerſtreuet werden, und nie auf ein Letztes kommen [120]). Die Gattungsbegriffe enthalten die allgemeinen Merkmale von den unter ihnen enthaltenen Gegenſtänden, die zu dem Begriff derſelben weſentlich nothwendig ſind; die Urtheile über die Individuen werden alſo durch jene begründet; der letzte Grund von dem Praedicat eines Dinges wird nur allein in dieſen Begriffen gefunden. Wenn man z. B. frogt, warum iſt dieſer Gegenſtand ſchön, ſo kann man nicht ſagen, weil er dieſe Geſtalt, dieſe Farbe hat u. ſ. w. ſondern nur, weil er dem **abſoluten Begriffe von Schönheit angemeſſen iſt.** Warum das Object, welches den oberſten Begriff der Schönheit bezeichnet, ſchön iſt, iſt keine Frage mehr, weil über dieſen Begriff für dieſe Gattung von Gegenſtänden kein höherer iſt. Aber er enthält den Grund von der Schönheit, die wir allen andern Gegenſtänden beylegen. Die Idee iſt das **Einzige Unveränderliche,** was der Vernunft eine **feſte Regel** in der Beurtheilung des Veränderlichen, das in der Erfahrung angetroffen wird, gewähret [121]). Ohne

120) Sophiſta S. 274. 275. Politicus S. 63. Parmenides S. 89. 90. αλλα μεντοι, ει δη γε τις αν μη εασει ειδη των οντων ειναι — μηδε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστου, ουδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἐξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαστου την αυτην αει ειναι, και ὁυτω την του διαλεγεσθαι δυναμιν πανταπασι διαφθερει.

121) Phaedo S. 227. Φαινεται γαρ μοι, ει τι ἐστιν αλλο καλον πλην αυτο το καλον, ουδε δι' ἑν αλλο καλον ειναι, η διοτι μετεχει ἐκεινου του καλου. Parmenides S. 82. 83. ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξη σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα ἁυτη

Ideen wäre alſo weder Denken, noch ſelbſt das Erkennen der empiriſchen Gegenſtände möglich [122]).

In dieſer Rückſicht ſind die Ideen die allgemeinen Begriffe in logiſcher Bedeutung, die nie einige Schwierigkeit hätten machen können, wenn ſie nicht auch zugleich eine metaphyſiſche Bedeutung hätten. Denn Plato betrachtet ſie nicht bloß als logiſche Begriffe, ſondern zugleich als ſolche, die objective Gültigkeit haben, und das Weſen der Dinge enthalten. Er verwechſelt das logiſche Weſen mit dem Realweſen; — eine Verwechſelung, welche ſchon dadurch begünſtiget wurde, daß die Gültigkeit der Vernunftbegriffe noch nicht unterſucht war. Dazu kam noch der Grund, daß ſie wirklich auf Gegenſtände angewendet, daß dieſe ihnen ſubordinirt werden, welches ſich wohl nicht anders denken läßt, als wenn in den Objecten wirklich Etwas iſt, welches den Begriffen angemeſſen iſt, wodurch alle Individuen einer Gattung dieſelben unveränderlichen Merkmale in ſich haben. Da nun aber dieſe Begriffe urſprünglich der Vernunft angehören, ſo fragt es ſich: wie dieſe Uebereinſtimmung der Begriffe und Objecte zu erklären ſey? Dieſe Frage wird in der Metaphyſik beantwortet.

Die Ideen ſind nach dieſer zweiten Bedeutung, Begriffe von dem Weſen der Dinge. Es ſind nicht etwa bloße Begriffe, unter welche die Vernunft das Mannichfaltige der Erkenntniß zu ordnen, und in ein künſtliches Syſtem zu bringen ſucht, wie die Botaniker das Pflanzenreich; ſondern das Object der Idee iſt das Weſents

αὐτὴ εἶναι ἐπὶ παντα ἰδοντι, ὁθεν ἐν τῳ μέγα ἠγῆ εἶναι. De Legibus XII. S. 222. 226. Phaedo S. 179. de Republ. V. S. 64. 66.

122) Philebus S. 219. 222.

ſentliche, was in den Dingen ſelbſt enthalten iſt, und ohne welches ein Object nicht das Object ſeyn würde. Die Idee ſtellt uns alſo eigentlich das Ding an ſich dar, welches nicht angeſchauet, ſondern nur gedacht werden kann [123]). Eine Stelle in dem ſiebenten Briefe giebt uns darüber die deutlichſte Auskunft. Es giebt, ſagt Plato, drei Stücke, wodurch die Erkenntniß von jedem Dinge erlangt werden muß, das Wort, die Erklärung (λογος) und das Bild (ειδωλον); das Vierte iſt die Erkenntniß, und das Fünfte das Erkennbare und Wahre ſelbſt, (das Ding an ſich). Zum Beyſpiel, der Cirkel iſt etwas durch Worte bezeichnetes. Das Zweite, die Erklärung des Cirkels, welche aus Nenn- und Zeitworten beſtehet, iſt: Das in allen äußern Puncten vom Mittelpunete gleichweit Abſtehende. Das Dritte, das Bild, iſt der gemahlte und gedrechſelte Zirkel, der verändert und zerſtört werden kann. Der Zirkel ſelbſt, auf den ſich das alles beziehet, leidet nichts dergleichen, und zeichnet ſich daher als etwas Verſchiedenes aus. Das Vierte iſt, die Erkenntniß, die Vernunfteinſicht, und das richtige Urtheil, welches als Eins zuſammen gefaßt, und nicht als in Worten oder in ſinnlichen Figuren, ſondern in der Seele befindlich geſetzt werden muß. Es iſt einleuchtend, daß dieſes ſowohl von der Natur des Zirkels ſelbſt, als von den drei obigen verſchieden iſt; aber die Vernunft kommt doch dem Fünften durch Aehnlichkeit und Verwandſchaft am nächſten, die übrigen

123) de Republica VI. S. 116. και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και ουτω περι παντων, ἁ ποτε ὡς πολλα ετιθεμεν, παλιν αυ κατ' ιδεαν μιαν ἑκαστου, ὡς μιας ουσης, τιθεντες, ὁ εστιν ἑκαστον προσαγορευομεν, και τα μεν δη ὁραςθαι φαμεν, νοειςθαι δ' ου· τας δ' αυ ιδεας νοειςθαι μεν, ὁραςθαι δ' ου. Epiſtola VII. S. 131. 132.

übrigen drei entfernen ſich weiter davon. Alles das gilt von der geraden und kreisförmigen Figur, der Farbe, dem Guten, Schönen, Gerechten, von jedem Körper, dem natürlichen und künſtlichen, vom Feuer, Waſſer, und ähnlichen Dingen, von beſeelten Weſen, von den ſittlichen Eigenſchaften der Seele, von allem Leiden und Wirken [124]). Die Idee iſt ein Begriff der Vernunft, das dadurch Vorgeſtellte iſt das Ding an ſich, welches mit dem Begriff am nächſten übereinſtimmt, und mit demſelben ganz zuſammentreffen würde, wenn die menſchliche Vernunft die urſprüngliche Intelligenz wäre, durch deren Thätigkeit die Dinge ſelbſt ihr Daſeyn erhalten haben. Dieſe Intelligenz iſt aber nur allein die Gottheit, von welcher die menſchliche Vernunft abgeleitet iſt. Die Urform der Dinge iſt in der göttlichen Vernunft, und auf dieſe beziehet ſich die Idee als ihr Object. Daraus erklärt ſich alſo, wie Plato ſagen konnte, die Vernunft komme dem wahren Weſen der Dinge am nächſten.

Hieraus laſſen ſich die Eigenſchaften erklären, welche den Ideen und ihren Objecten beigelegt werden. 1) Die Ideen ſind Begriffe der Vernunft, alſo können ihre Objecte auch nur gedacht werden [125]). 2) Es giebt für jede Gat-

124) Epiſtola VII. S. 131. 132. τεταρτον δε, επιστημη και νους αληθης τε δοξα περι ταυτ' εστιν. ως δε εν, τουτο αυ παν θετεον, ουκ εν φωναις ουδ' εν σωματων σχημασιν, αλλ' εν ψυχαις ενον, ω δηλον ετερον τε ον αυτου του κυκλου της φυσεως, των δε εμπροσθεν λεχθεντων τριων. τουτων δε εγγυτατα μεν ξυγγενεια και ομοιοτητι του πεμπτου νους πεπλησιακε, τ' αλλα δε πλεον απεχει.

125) de Republica VI. S. 116. Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων, εκαστον τουτων

η

Gattung von Dingen nur eine Idee. Plato nennt ſie daher Einheiten (μοναδες, ἑναδες). Die Individuen aber das Viele, Unendliche, (τα πολλα, το απειρον) [125]) 3) Da ihr Gegenſtand etwas Gedachtes iſt, ſo wird von ihm alles entfernt, was an wahrnehmbaren Gegenſtänden gefunden wird. Er iſt alſo in keinem Raume, ohne Farbe und Geſtalt, ohne Ausdehnung und Dichtigkeit, unveränderlich, nicht zuſammengeſetzt, theilbar oder auflösbar, ſondern einfach [127]).

Dieſe Lehre von der Idee war für jene Zeiten etwas ſo Neues und von den gewöhnlichen Vorſtellungsarten Abweichendes, daß es kein Wunder iſt, wenn ſie, wie Plato ſagt, auch denkenden Köpfen zu ſchaffen machte, wenn ſie Zweifel und Streitigkeiten erregte. Zum Glück hat er ſelbſt diejenigen Puncte angegeben, welche, wenn ſie nicht gehörig beſtimmt werden, in die größten Schwierigkeiten, und ſelbſt Ungereimtheiten verwickeln, aus deren gehörigen Beſtim-

ἡ νοημα, και ουδαμου αυτῳ προσηκη ἐγγινεσθαι αλλαχοι η εν ψυχῃ. ουτω γαρ αν ἑν τε ἑκαστον ειη, και ουκ αν ετι πασχοι ἁ νυν δη ελεγετο,

126) Philebus S. 216. 219.

127) Phaedrus S. 322. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια ὀντως ουσα ψυχης κυβερνητῃ, μονῳ θεατῃ νῳ χρηται. de Republica V. S. 65. Phaedo S. 179 180. ουκουν τουτων μεν καν ἁψαιο, καν ιδοις, καν ταις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των δε κατα ταυτα ἐχοντων ουκ ἐστιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ· αλλ' ἐστιν αειδη τα τοιουτα και ουχ ὁρατα. S. 182. 190. Timaeus. S. 301. 302.

ſtimmung die ſchönſte Einhelligkeit hervorgehet. Dieſe Puncte betreffen 1) die Wirklichkeit, 2) die Realität und 3) das Verhältniß der Ideen zu Individuen [128]).

Was die erſte Frage betrifft, ob es Ideen giebt oder nicht, ſo iſt ſie ſchon beantwortet. Mehr Schwierigkeit hat die zweite, wie nehmlich bloße Begriffe Realität haben können, welche nur Objecten zukommt. Daher entſtand die Meinung, Plato verſtehe unter Ideen gewiſſe Subſtanzen, die nicht entſtanden, ſondern ewig ſind, und der Gottheit bei der Bildung der Welt zum Muſter dienten [129]). Dieſe Vorſtellungsart kannte auch Plato ſchon, aber ſie war nicht die ſeinige, wie ſchon daraus erhellet, daß er Schwierig-

keit

128) Philebus. S. 216. πρωτον μεν, ει τινας δει τοιαυτας ειναι μοναδας ὑπολαμβανειν, αληθως ουσας. ειτα πως αυ ταυτας, μιαν εκαστην, ουσαν αει την αυτην, και μητε γενεσιν μητε ολεθρον προσδεχομενην, ὁμως ειναι βεβαιοτητα μιαν ταυτην. μετα δε τουτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις ειτε διεσπασμενην, και πολλα γεγονυιαν θετεον, ειθ' ὁλην αυτην αυτης χωρις· ὁ δη παντων αδυνατωτατον φαινοιτ' αν, ταυτον και εν ἁμα εν ενι ειτε και πολλοις γιγνεσθαι. ταυτ' εστι τα περι τοιαυτα εν και πολλα, αλλ' ουκ εκεινα, ἁπασης απορίας αιτια, μη καλως ὁμολογηθεντα, και ευπορίας αυ, καλως.

129) Unter den Vertheidigern der Subſtanzialität der Ideen iſt der ſcharfſinnigſte Pleſſing. Man ſehe ſein Memnonium, Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums 1. B. S. 117. ſeq. 331. ſeq. auch Schulze de ideis Platonis.

ſeiten daraus herleitet, welche unbeantwortlich ſind [130]). Sie widerſpricht allen den Beſtimmungen, unter welchen er ſich Ideen und ihre Objecte denkt. Denn ſie müßten dann doch in einem Raume ſeyn, und angeſchauet werden. Das im Raume ſeyn iſt aber nach Plato nur ein Prädicat der Erſcheinungen, und es iſt überhaupt, nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung, ein unrichtiger Schluß, daß alles, was wirklich iſt, irgendwo in einem Raume ſeyn müße; und nach Ariſtoteles ſind die Ideen nirgends, das iſt, in keinem Raume [131]). Ueberhaupt aber kann man ſich hier auf kein Zeugniß eines andern Schriftſtellers verlaſſen, weil es nicht unmöglich iſt, daß er Platos Ideen in einem falſchen Sinne genommen hat, ſondern die Sache muß aus Platos Schriften und Syſtem ſelbſt entſchieden werden. In dieſem findet man nicht das Geringſte, welches jene Erklärungen begünſtigen könnte, wenn man unpartheiiſch forſcht, und nicht einzelne aus dem Zuſammenhange geriſſene Stellen willkühr-

lich

130) Parmenides S. 83.

131) Timaeus S. 349. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ, και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ, μητε που κατ ουρανον, ουδεν ειναι κ. ſ. w. Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. οἱ μεν ὡςπερ οἱ Πυθαγορειοι και Πλατων καθ' αὐτο ουκ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον. πλην οἱ μεν Πυθαγορειοι, εν τοις αισθητοις· ου γαρ χωριζον τους αριθμον, και ειναι δε το ἐξω του ουρανου απειρον. Πλατων δε, εξω μεν, ουδεν ειναι σωμα, ουδε τας ιδεας, δια το μηδε που ειναι αυτας, το μεντοι απειρον και εν τοις αισθητοις και εν εκεινοις ειναι.

lich deutet. — Die dritte Frage endlich wird vom Plato auf dieſe Art beſtimmt, daß die Ideen Muſter ſind, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat, ſo, daß dieſe die Merkmale enthalten, welche in den Begriffen liegen. Es begreift ſich daraus, wie eine Vielheit von Dingen Aehnlichkeit mit einer Idee haben könne, ohne daß dieſe wirkliche Subſiſtenz hat, und wie dieſe gleichſam in mehreren Objecten nachgebildet, aber nicht vereinzelt worden. Dieſes iſt die einzige Art, wie ſich das Verhältniß der Individuen zur Einheit der Idee, ohne Ungereimtheiten denken läßt [132].

Die Ideen und die mathematiſchen Begriffe machen den ganzen Fond urſprünglicher Begriffe aus, welche die Seele nicht von Außen erhält, ſondern in ſich findet Sie liegen aber von der Geburt an im dunklen Bewußtſeyn, und müßen entwickelt werden. Dieſes geſchiehet ſowohl durch äußere Anſchauungen, als durch eigenes Denken. Denn in der Vorſtellung jedes empiriſchen Objectes iſt auch Etwas von einer Idee enthalten; durch die Vergleichung dieſer Vorſtellungen, durch die Trennung des Beſondern und Zuſammenfaſſung des Gemeinſamen, wird die Idee ſelbſt wieder ins Bewußtſeyn gebracht [133]. Um dieſes deutlicher einzuſehen, müſſen wir den Platoniſchen Begriff der Wiedererinnerung (ἀναμνησις) darſtellen.

Durch

132) Parmenides S. 84. αλλ' μαλιςα εμοιγε καταφαινεται ἁυτὸ εχειν. τα μεν ειδη ταυτα, ὡσπερ παραδειγματα, ἑσαναι τῃ φυσει· τα δε αλλα τουτοις εοικεναι, και ειναι ὁμοιωματα, και ἡ μεθεξις ἁυτη τοις αλλοις γιγνεσθαι των ειδων ουκ αλλῃ τις ἡ εικασθηναι αυτοις. Timaeus S. 341, 349. Phaedo S. 228, 174.

133) Phaedo S. 170. ſeq.

Durch das Gedächtniß werden die Vorſtellungen, ſowohl des ſinnlichen als des verſtändigen Vermögens, erhalten und aufbewahret. Plato ſtellt ſich daſſelbe bildlich als ein Behältniß, oder als eine wächſerne Maſſe vor, in welcher die Vorſtellungen Spuren zurück laſſen. So lange dieſe Spuren fortdauern, und nicht ausgelöſcht werden, ſind die Vorſtellungen in dem Gedächtniß. Die Dauer der Vorſtellungen hängt von dem Grade der Stärke und Lebhaftigkeit des Eindrucks und des empfangenden Vermögens ab [134].

Die Vorſtellungen können aber auch aus dem Bewußtſeyn verſchwinden und wieder erneuert werden. Dieſes iſt die Wiedererweckung (αναμνησις). Plato verſtehet aber darunter die Wiedererweckung der Vorſtellungen, ſowohl mit als ohne Anerkennung derſelben, als ehemals gehabter. Die letzte beſchäftiget ihn mehr, als die erſte [135]. Dieſe Erneuerung findet nur dann ſtatt, wenn eine ſchon gehabte Vorſtellung, deren man aber nicht mehr bewußt iſt, durch eine Anſchauung wieder ins Bewußtſeyn gerufen wird. Die wiedererweckte Vorſtellung kann ſowohl mit der erweckenden Aehnlichkeit, oder Unähnlichkeit haben. Das Gemählde des Simmias erneuert die Vorſtellung des Simmias ſelbſt; zuweilen aber erin-

134) Philebus S. 255. Theaetet. S. 154. 153. 161. 94

135) Philebus S. 255. ὁταν ἁ μετα του σωματος επασχε ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ του σωματος αυτη εν ἑαυτη ὁτι μαλιςα αναλαμβανη, τοτε αναμιμνησκεσθαι που λεγομεν — και μην και ὁταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' αυ μαθηματος, ευθυς ταυτην αναπολιτη παλιν αυτη εν ἑαυτη, και ταυτα ξυμπαντα αναμνησεις και μνημας πουλεγομεν. Phaedo S. 66.

erinnert der Anblick deſſelben an den Lebes. Wenn der Liebende das Kleid, oder die Leier ſeines geliebten Gegenſtandes ſiehet, ſo ſtellt ſich ihm auch das Bild deſſelben dar. Ungeachtet dieſe Vorſtellungen theils ähnlich, theils unähnlich ſind, ſo kommen ſie doch darinn überein, daß es ſinnliche Vorſtellungen ſind, deren Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt. Durch dieſe können aber auch, durch Reflexion, nichtſinnliche Vorſtellungen wieder geweckt werden. Wenn nehmlich eine Vorſtellung die andere wieder erweckt hat, ſo denken wir nach, ob ſie ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich ſind, und halten ſie gleichſam an unſern Begriff von Aehnlichkeit und Gleichheit. Dieſen Begriffen entſpricht kein Gegenſtand der Erfahrung, denn wir ſehen, daß Erfahrungsgegenſtände in gewiſſer Rückſicht ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich ſind; welches auf jene Begriffe gar nicht paßt. Es werden alſo durch die Anſchauung reine Begriffe wieder zum Bewußtſeyn erweckt [136]). Es iſt daher möglich, daß durch einen einzigen ſolcher wieder erweckten Begriffe, eine ganze zuſammenhangende Reihe, ja die ganze Summe reiner Erkenntniße wieder aufgefriſcht wird, wenn die Seele einen lebendigen Forſchungsgeiſt beſitzt. Denn die ganze Natur iſt ein zuſammenhängendes Ganze [137]).

Hieraus folgt 1) daß in Beziehung auf nichtſinnliche Gegenſtände nur im uneigentlichen Sinne ein Lernen ſtatt

136) Phaedo S. 167. 168.

137) Meno S. 351. ἀτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενους ουσης, και μεμαθηκυιας της ψυχης ἁπαντα, ουδεν κωλυει ἑν μονον ἀναμνησθεντα τ' ἀλλα παντα αυτον ἀνευρειν, ἐαν τις ἀνδρειος ἡ και μη ἀποκαμῃ ζητων.

ſtatt findet; daß jeder Menſch vielmehr durch Hülfe der Wiedererweckung alles aus ſich ſelbſt ſchöpft. Wenn dieſes auch nichts weiter als Hypotheſe iſt, ſo iſt ſie doch keine unfruchtbare Hypotheſe, inſofern ſie den Forſchungsgeiſt nährt und erhält, und die Möglichkeit zeigt, wie man etwas, das man noch nicht weiß, unterſuchen könne [138]). 2) Daß alle Principien, wodurch Urtheile aufhören, bloße Meinungen zu ſeyn, ſolche wiedererweckte Ideen ſind [139]).

Da die Ideen der Vernunft gegeben ſind, ſie aber, bevor ſie entwickelt werden, mit keinem Bewußtſeyn verknüpft ſind, ſo muß ſich Plato gewiſſermaßen eine leidende und eine thätige Vernunft, oder mit andern Worten ein Vernunftvermögen und eine Vernunftkraft gedacht haben. Die letzte iſt das eigentliche denkende Princip in dem Menſchen, welches in dem erſten die letzten Principien des Erkennens und Denkens, und das letzte Ziel ſeines Strebens findet. Hierdurch hat Plato wahrſcheinlich dem Ariſtoteles Veranlaſſung zu dem Unterſchied zwiſchen dem leidenden und thätigen Verſtande gegeben [140]).

138) Meno S. 351. Το γαρ ζητειν αρα και το μανθανειν αναμνησις ὁλον εστιν· ουκουν δει πειθεσθαι τουτῳ τῳ ερισικῳ λογῳ. ὁυτος μεν γαρ αν ἡμας αργους ποιησειε, και εστι τοις μαλακοις των ανθρωπων ἡδυς ακουσαι. ὁ δε εργαστικους τε και ζητητικους ποιει. Phaedo S. 165. 166.

139) Meno S. 385. αι δοξαι — ου πολλου ἀξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ· τουτο δ' εστιν αναμνησις.

140) Die Ideen ſind der Vernunft gegeben de Republica VII. S. 133. X. S. 287. ſie werden aber

Ungeachtet aber die Sinnlich
wie wir geſehen haben, ganz verſch
ſo findet doch auch in gewiſſer Rü
zwiſchen beiden ſtatt. Erſtlich gehö
jecte an, welches die Vorſtellun
in ein Bewußtſeyn vereiniget
Entwickelung der Vernunft
der Sinnlichkeit möglich. Di
den Stoff, den er bearbeitet; dur
den die reinen Begriffe zum deut
bracht. Der Verſtand verbindet di
gen in Begriffe und Urtheile, er
ähnlicher Art, und faßt das Gen
Begriff. Auf dieſe Art wird der
wickelt. Es iſt auch wahrſcheinlich
dung der empiriſchen Begriffe und
durch die noch nicht deutlich entwi
geln, wornach das Aehnliche verbu

aber gedacht, de Republica V
liegt der Beweis vom obigen S
auch Phaedrus S. 322.

werden laſſe [142]). Iſt nun aber die Vernunft zur freien Thätigkeit entwickelt, dann kann ſie, nach ſeiner Ueberzeugung, ohne alle Mitwirkung der Sinnlichkeit wirken, und aus ſich ſelbſt das reine Wiſſen hervorbringen [143]).

Da es zweierlei Gegenſtände giebt, ſinnliche und bloß denkbare, ſo iſt auch die Erkenntniß doppelt, die Erkenntniß des veränderlichen Dinges und des Dinges an ſich [144]). Nur allein die letzte iſt ein Gegenſtand der Philoſophie, die erſte iſt alſo die gemeine. Durch die erſte erkennen wir, was nothwendig in dem Begriff eines Dinges enthalten iſt; durch die letzte erkennen wir einen einzelnen Gegenſtand, wie er erſcheint, mit vielen zufälligen und veränderlichen Beſtimmungen, die außer dem Begriff liegen [145]). Hierin liegt unſtreitig eine Urſache, warum Plato ſich weniger mit der Unterſuchung der letzten als der erſten beſchäftiget hat. Dazu

142) Theaetet. S. 143. Phaedo S. 170. 171. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁραν ἡ ακουειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν. Sympoſium S. 245.

143) Phaedo S. 147. 149. 188. 189.

144) de Republica VII. (ὡς ἡ γεωμετρια) της του αει ὀντος γνωσεως, αλλ' ου του ποτε τι γιγνομενου και απολλυμενου (χαριν). Phileb. S. 305. 306. 311. Theaetet. S. 159.

145) Epiſtola VII. S. 132. προς γαρ τουτοις ταυτα ουχ ἡττον επιχειρει το ποιον τι περι ἑκαστον ὁηλουν, ἡ το ον ἑκαστου, ὁια το των λογων ασθενες.

unterſcheidet ſich aber von der erſtern immer noch dadurch, daß die Ueberzeugung in dieſem Falle nicht wie in jenem mit Nothwendigkeit verknupft iſt.

Dieſer Umſtand hat Veranlaſſung zu der Meinung gegeben daß Plato alle Erfahrungserkenntniß verworfen habe welche aber mit ſeinem Syſtem nicht zum beſten übereinſtimmt. Denn das, was wir wahrnehmen, iſt nach ihm nicht etwa ein leerer Schein, dem gar nichts Reales zum Grunde liegt, ſondern es iſt ein reales Object, aber nicht rein vorgeſtellt, ſondern mit vielem Zufälligen und Veränderlichen vermiſcht Wie hätte er ſonſt die Erkenntniß empiriſcher Gegenſtände als die Vorbereitung zur reinen Erkenntniß anſehen und empfehlen können. Der Irrthum entſprang daraus daß Plato die reine und empiriſche Erkenntniß mit ſtarken Ausdrücken unterſcheidet, und zuweilen das Wort επιστημη und γνωσις fur die erſte ausſchließlich gebraucht wiſſen will, wo er dann keinen andern Ausdruck für die empiriſche hatte, als δοξα, welches auch ein ſubjectives, unzureichendes Dafürhalten bedeutet.

Das Reſultat iſt: Die Sinnlichkeit erkennet gar nichts, denn zum Erkennen gehören Urtheile. Zum Erkennen iſt alſo immer ein Beitrag des Verſtandes erforderlich. Durch die Sinnlichkeit erkennt man zweitens auch nichts Unveränderliches, Nothwendiges, alſo kein Ding, wie es an ſich iſt, ſondern nur veränderliche Objecte, Erſcheinungen. Drittens, die Vernunft erkennet allein das Nothwendige, worin das Weſen der Dinge beſteht, oder das Ding an ſich Dieſe Erkenntniß iſt allein ein Wiſſen, (επιζασθαι ein objectives Vorſtellen mit Gewißheit und Nothwendigkeit; die

μον η λευκον, η και ὁτιουν των εναντιων, και παντ' ὁσα εκ τουτων, μηδεν εκεινο αν τουτων καλειν. ac Republ. V. S. 63. 65.

die empiriſche Erkenntniß nur ein objectives Vorſtellen ohne Gewißheit, mit einem niedrigern Grade des Fürwahrhaltens (πιστις) [140].

Nachdem wir die Begriffe des Plato von dem Erkenntnißvermögen dargeſtellt haben, können wir nun zur Logik übergehen. Es erhellet aus dem Obigen, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechſelt, und die Vernunft für das Vermögen die Dinge an ſich die reine objective Wahrheit zu erkennen, hält. Die Logik iſt ihm daher auch nicht bloß eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens, ſondern zur Erfindung der Wahrheit; nicht ein Kanon, ſondern ein Organon der Vernunft. Daher begreift Plato zuweilen alle reine Vernunfterkenntniſſe unter dem Namen von Dialektik zuſammen.

Ungeachtet dieſes der Grundfehler aller ſpeculativen Philoſophie war, ſo iſt er doch nicht ohne wichtige Folgen für die Philoſophie geweſen. Denn ohne jene Täuſchung, hätte man gewiß nie das Denken mit ſo anhaltendem Eifer unterſucht, nie die Regeln des Verſtandes mit ſo viel Intereſſe entwickelt hätte man keinen andern, als negativen Gewinn, um Irrthümer abzuhalten, davon ſich verſpro-

 chen.

140) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος περι τε θατερον ων και περι το ταυτον εν τω κινουμενω ὑφ' αυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθως ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνανται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιστικον η, και ὁ ταυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιστημη τε εξ αναγκης αποτελειται.

kommt noch die zweite Urſache, daß er nehmlich in der Vorausſetzung, daß die Vernunft die Dinge an ſich erkenne dieſe für das höhere Erkenntnißvermögen hielt, Er beſtimmt den Begriff der Erkenntniß darnach, und natürlich ſtimmt nun der Begriff der Erkenntniß eines Gegenſtandes der Anſchauung mit jenem nicht überein. Die größte Schwierigkeit aber machte die Entdeckung eines beſtimmten Kriteriums, durch welches Erkenntniß von Nichterkenntniß unterſchieden werden kann Daher befriedigte ihn der Begriff: Erkenntniß iſt eine (objectiv) wahre Vorſtellung nicht, weil er nicht beſtimmt, welche Vorſtellung wahr oder falſch iſt.

Aus der ausführlichen Kritik mehrerer Begriffe von der Erkenntniß welche im Theäet vorkommt, ergeben ſich folgende Reſultate. Wenn eine Vorſtellung einen beſtimmten Gegenſtand hat, auf den ſie ſich beziehet, und die Vorſtellung beſtimmt iſt, daß ſie ſich nur auf einen Gegenſtand beziehen kann, ſo iſt ſie Erkenntniß; und zu jeder Erkenntniß gehört ein beſtimmtes Urtheil [146]). Bei den Dingen an ſich iſt der Gegenſtand nur ein einziger alſo beſtimmt, und die Idee darf alſo nur entwickelt werden, um die Erkenntniß deſſelben zu erlangen. Die einzige Richtſchnur dabei iſt die Gedenkbarkeit, daß ſich kein Widerſpruch einſchleiche [147]).

Ein-

146) Theaetet. S. 188. ποτερον ἡγουμενος επιϛημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτο τοτε μεν του αυτου δοκῃ αυτῳ ειναι, τοτε δε ἑτερου· ἡ και ὁταν του αυτου τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζῃ; Definition. S. 293.

147) de Republica V. S. 59. ὁ ταναντια τουτων ἡγουμενος τε τι αυτο καλον και δυναμενος καθορων και αυτο και τα εκεινου μετεχοντα, και ουτε τν

Ein Object der Erfahrung iſt nicht ſo beſtimmt, weil ſeine Beſchaffenheiten immer wechſeln. Aber gebildet nach der Idee enthält er auch etwas Unveränderliches, Feſtes. Das Veränderliche an dieſen Objecten ſtellen die Sinne und der Verſtand dar. Soll nun daraus Erkenntniß werden, ſo muß noch die Beziehung auf das Unveränderliche, die Idee, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die objective Einheit hinzukommen. Denn durch das, was wechſelt, wird kein Gegenſtand beſtimmt; keine Vorſtellung kann auf das Veränderliche an ſich bezogen werden, eben deswegen, weil es keinen Stand hält, wenn es nicht durch die Form gebunden wird, wornach das Object gebildet iſt. Die Vorſtellungen, welche ſich auf veränderliche Objecte der Wahrnehmung beziehen, erhalten daher erſt ihre Feſtigkeit durch die Beziehung auf die Idee, durch die Unterordnung auf einen überſinnlichen Grund. Die Urtheile werden dadurch, wenn die Sinne den Stoff der Seele treulich überliefern, wahr [148]). Dieſe Erkenntniß

τα μετεχοντα αυτο, ουτε αυτο τα μετεχοντα ἡγουμενος — τουτου μεν την διανοιαν ὡς γινωσκοντος γνωμην αν' ορθως φαιμεν ειναι. Sophiſta S. 275. Philebus S. 219.

148) Theaetet. S. 143. ὁιον τε ουν αληθειας τυχειν, ᾧ μηδε ουσιας; — αδυνατον — ὁυ δε αληθειας τις ατυχησει, ποτε τουτου επιςημων εςαι — και πως αν; — εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς ἑοικε δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον. Timaeus S. 343. εν ᾧ δε εγγιγνομενα ἑκαςα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν τε τουτο και τῳ τοδε προσχρωμενους ονοματι. το δε ὁποιον τι, θερμον

unterſcheidet ſich aber von der erſtern immer noch dadurch, daß die Ueberzeugung in dieſem Falle nicht wie in jenem mit Nothwendigkeit verknüpft iſt.

Dieſer Umſtand hat Veranlaſſung zu der Meinung gegeben daß Plato alle Erfahrungserkenntniß verworfen habe welche aber mit ſeinem Syſtem nicht zum beſten übereinſtimmt. Denn das, was wir wahrnehmen, iſt nach ihm nicht etwa ein leerer Schein, dem gar nichts Reales zum Grunde liegt, ſondern es iſt ein reales Object, aber nicht rein vorgeſtellt, ſondern mit vielem Zufälligen und Veränderlichen vermiſcht Wie hätte er ſonſt die Erkenntniß empiriſcher Gegenſtände als die Vorbereitung zur reinen Erkenntniß anſehen und empfehlen können. Der Irrthum entſprang daraus daß Plato die reine und empiriſche Erkenntniß mit ſtarken Ausdrücken unterſcheidet, und zuweilen das Wort επιστημη und γνωσις für die erſte ausſchließlich gebraucht wiſſen will, wo er dann keinen andern Ausdruck für die empiriſche hatte, als δοξα, welches auch ein ſubjectives, unzureichendes Dafürhalten bedeutet.

Das Reſultat iſt: Die Sinnlichkeit erkennet gar nichts, denn zum Erkennen gehören Urtheile. Zum Erkennen iſt alſo immer ein Beitrag des Verſtandes erforderlich. Durch die Sinnlichkeit erkennt man zweitens auch nichts Unveränderliches, Nothwendiges, alſo kein Ding, wie es an ſich iſt, ſondern nur veränderliche Objecte, Erſcheinungen. Drittens, die Vernunft erkennet allein das Nothwendige, worin das Weſen der Dinge beſteht, oder das Ding an ſich Dieſe Erkenntniß iſt allein ein Wiſſen, επιζασθαι ein objectives Vorſtellen mit Gewißheit und Nothwendigkeit; die

μον η λευκον, η και ὁτιουν των εναντιων, και παντ' ὁσα εκ τουτων, μηδεν εκεινο αν τουτων καλειν. ac Republ, V. S. 63. 65.

die empiriſche Erkenntniß nur ein objectives Vorſtellen ohne Gewißheit, mit einem niedrigern Grade des Fürwahrhaltens (πιστις) [142].

Nachdem wir die Begriffe des Plato von dem Erkenntnißvermögen dargeſtellt haben, können wir nun zur Logik übergehen. Es erhellet aus dem Obigen, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechſelt, und die Vernunft für das Vermögen die Dinge an ſich die reine objective Wahrheit zu erkennen, hält. Die Logik iſt ihm daher auch nicht bloß eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens, ſondern zur Erfindung der Wahrheit; nicht ein Kanon, ſondern ein Organon der Vernunft. Daher begreift Plato zuweilen alle reine Vernunfterkenntniſſe unter dem Namen von Dialektik zuſammen.

Ungeachtet dieſes der Grundfehler aller ſpeculativen Philoſophie war, ſo iſt er doch nicht ohne wichtige Folgen für die Philoſophie geweſen. Denn ohne jene Täuſchung, hätte man gewiß nie das Denken mit ſo anhaltendem Eifer unterſucht, nie die Regeln des Verſtandes mit ſo viel Intereſſe entwickelt hätte man keinen andern, als negativen Gewinn, um Irrthümer abzuhalten, davon ſich verſpro-

142) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος περι τε θατερον ων και περι το ταυτον εν τω κινουμενω ὑφ' αυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθως ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιστικον η, και ὁ ταυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιστημη τε εξ αναγκης αποτελειται.

chen. Für die Logik ſelbſt hat dieſe falſche Anſicht weiter keine nachtheiligen Folgen gehabt, als daß man durch einen Umweg zuweilen die Regeln des Denkens aus den Objecten ableitete: denn die Analyſis der Begriffe kann mit Präciſione ausgeführt, nie auf ganz unrichtige Reſultate führen. Mehr Schwierigkeit hat die wiſſenſchaftliche Anordnung der Regeln, die nur mit der Zeit, wenn ſich die Materialien gehäuft hatten, durch einen ſyſtematiſchen Kopf herbeigeführt werden konnte. In der erſten Rückſicht hat Plato viel geleiſtet, für das Letzte faſt gar nichts, wenn wir nach den vorhandenen Schriften urtheilen; deſto mehr aber ſein Schüler, Ariſtoteles, welcher vollendete, was ſein Lehrer angefangen hatte. Wir finden in Platos Schriften keine abſichtlich angeſtellten logiſchen Unterſuchungen, und können dieſe nach ihrer Beſtimmung nicht erwarten, ſondern nur gelegenheitliche Bemerkungen; aber auch dieſe müſſen wir hier zuſammenſtellen, denn ſie ſind die Anfänge der Logik als Wiſſenſchaft.

Die Aufgabe der Logik nach Plato iſt: die mögliche und nothwendige Verbindung der Begriffe aus Gründen zu beſtimmen, oder mit andern Worten, zu lehren, welche Begriffe einſtimmig oder nicht einſtimmig ſind, Regeln zu geben, wie Behauptungen, in Anſehung ihrer Wahrheit oder Falſchheit, zu prüfen ſind, und wie man ſie durch Gründe rechtfertiget [150]).

Die

150) Sophiſta S. 274. 275. αρ' ου μετ' επιστημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα ου δεχεται. Theaet. S. 90. οιμαι δε και ξυμπασα ή του διαλεγεσθαι πραγματεια. το γαρ επισκοπειν και επιχειρειν ελεγχειν τας αλληλων φαντασιας τε και δοξας ορθας εκα-

Die erſten Geſetze des Denkens, durch welche die logiſche Wahrheit und Falſchheit beſtimmt wird, hat Plato zwar in keiner beſtimmten Formel aufgeſtellt, aber ſie doch hier und da berührt. Das Geſetz des Widerſpruchs und des Grundes ſind die Grundſätze ſeines geſammten Philoſophirens, wie wir oben geſehen haben (S. 263.); Und der erſte iſt der Grund, aus welchem alle ſeine logiſchen Regeln abgeleitet ſind. Ohne Einſtimmung mit ſich ſelbſt iſt gar kein Denken möglich; alle Begriffe und Urtheile müſſen zuſammenſtimmen. Das Widerſprechende läßt ſich nicht denken [151]). Aber den Umfang und die Gültigkeit dieſes Grundſatzes dehnt er zu weit aus, indem er ihn zugleich als das Princip der Erkenntniß der Dinge betrachtet [152]).

Das Denken iſt im Allgemeinen nichts anders als urtheilen, urtheilen iſt aber nichts anders als Verbin-

ἑκαστου ουσας, ου μακρα μεν και διωλυγιος φλυαρια, ει αληθης ἡ αληθεια Πρωταγορου; de Republ. VII. S. 162. 166.

151) Phaedo S. 226. Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. ἀναμιμνησκου δη, ει ποτ' ειπες προς σεαυτον, ὁτι παντος μαλλον το τοι καλον αισχρον εςι, ἡ το αδικον δικαιον; ἡ και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πειθειν, ὡς παντος μαλλον το ἑτερον ἑτερου εςιν, ἡ παν τουναντιον.

152) Cratylus S. 343. 344. ὁια τινος αλλου ουν ετι προσδοκας αν ταυτα (τα ὀντα) μαθειν: αρα δι' αλλου του, ἡ ὑπερ εικας γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε ειπη συγγενη εςι και αυτα δι' αυτων;

bindung der Begriffe, oder Beſtimmung eines Objects durch ein Prädicat [153]).

Die Begriffe (λογος, ειδος, γενος) unterſcheiden ſich von andern Vorſtellungen durch das Merkmal, daß ſie Vieles unter eine Einheit begreifen, ſie enthalten mehrere Vorſtellungen in ſich, und mehrere Objecte unter ſich. Dieſe Bemerkung war für unſern Philoſophen ſo überraſchend, daß er ſich noch etwas zweifelhaft ausdrückte: es ſcheine dies ein ewiges und unveränderliches Merkmal der Begriffe zu ſeyn [154]).

Der

153) Theaetet. S. 151. τουτο γαρ μοι ενδαλλεται, διανοκμενη (ἡ ψυχη) εκ αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα και ε φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φῃ και μη διαζῃ, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. Sophiſta S. 296. 293.

154) Philebus S. 215. 217. Φαμεν που ταυτον ἑν και πολλα ὑπο λογων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' ἑκαστον των λεγομενων αει και παλαι και νυν. και τουτο ουτε μη παυσηται ποτε, ουτε ηρξατο νυν. αλλ' ἐστι το τοιουτον, ὡς ἐμοι Φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και ανηρων παθος εν ἡμιν. Sophiſta S. 269. Parmenides S. 77. ει δε με ἐν τις αποδειξει ὀντα και πολλα, τι θαυμαστον· λεγων ὁταν μεν βελητα πολλα αποφαινειν, ὡς ἑτερα μεν τα επι δεξια με ἐστιν, ἑτερα δε τα επ' αριστερα· και ἑτερα μεν τα προσθεν, ἑτερα δε τα οπισθεν· και ανω και κατω ωσαυτως (πληθους γαρ, οιμαι, μετεχω) ὁταν δε ἐν, ερει, ὡς ἑπτα ἡμων ὀντων εἰς ἐγω ειμι ανθρωπος, μετεχων και του ἑνος.

Der Inhalt der Begriffe iſt das **Gemeinſame** (το κοινον) was als Merkmal an mehreren Objecten vorkommt und weil dieſes bei allen unter dem Begriffe enthaltenen Objecten nothwendig gedacht werden muß, das **Weſen** dieſer Objecte (ουσια) [155]. Die Objecte, welche unter dem Begriff enthalten ſind, heiſſen τα πολλα, το πληθος, το απειρον, und die Begriffe das Eine το ἑν. Zwiſchen dieſem und jenem liegen noch Begriffe in der Mitt, welche keinen ſo großen Umfang als der erſte, aber doch eine gewiſſe Sphäre haben. Jene Objecte können nehmlich, bei aller Verſchiedenheit, dennoch wieder Merkmale mit einander gemein haben, welche in Begriffe gefaßt werden. Dieſes ſind alſo die **Gattungs** und **Artbegriffe**; jene nennt Plato zuweilen γενος, dieſe ειδος und αριθμος, und τα μεταξυ, Benennungen, von welchen ſich der Grund leicht einſehen läßt [156]. Wenn man einen Gattungsbegriff hat, ſo muß man alle unterſcheidende Merkmale an den Objecten, die ſich in Begriffe faſſen laſſen, aufſuchen; und wenn man verſchiedene Objecte hat, muß man nicht eher nachlaſſen, bis man alle gemeinſame Merkmale an ihnen in einen Begriff zuſammengefaßt hat [157]. Wenn die Unterſuchung von den Indi-

155) Theaetet. S. 141. 143. Phaedo. S. 171. 174.

156) Philebus S. 221. 222.

157) Politicus S. 63. δεον ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αισθηται κοινωνιαν, μη προκριζεσθαι, πριν αν εν αυτη τας διαφορας ειδη πασας, ὁποσαι περ' εν ειδεσι κεινται. τας δ' αυ παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν ὀφθωσι, μη δυνατον ειναι δυσωπημενον παυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα εικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ερξας, γενος τινος αισι περιβαληται.

kommt noch die zweite Urſache, daß er nehmlich in der Vorausſetzung, daß die Vernunft die Dinge an ſich erkenne dieſe für das höhere Erkenntnißvermögen hielt. Er beſtimmt den Begriff der Erkenntniß darnach, und natürlich ſtimmt nun der Begriff der Erkenntniß eines Gegenſtandes der Anſchauung mit jenem nicht überein. Die größte Schwierigkeit aber machte die Entdeckung eines beſtimmten Kriteriums, durch welches Erkenntniß von Nichterkenntniß unterſchieden werden kann Daher befriedigte ihn der Begriff: Erkenntniß iſt eine (objectiv) wahre Vorſtellung nicht, weil er nicht beſtimmt, welche Vorſtellung wahr oder falſch iſt.

Aus der ausführlichen Kritik mehrerer Begriffe von der Erkenntniß welche im Theätet vorkommt, ergeben ſich folgende Reſultate. Wenn eine Vorſtellung einen beſtimmten Gegenſtand hat, auf den ſie ſich beziehet, und die Vorſtellung beſtimmt iſt, daß ſie ſich nur auf einen Gegenſtand beziehen kann, ſo iſt ſie Erkenntniß; und zu jeder Erkenntniß gehört ein beſtimmtes Urtheil [146]). Bei den Dingen an ſich iſt der Gegenſtand nur ein einziger alſo beſtimmt, und die Idee darf alſo nur entwickelt werden, um die Erkenntniß deſſelben zu erlangen. Die einzige Richtſchnur dabei iſt die Gedenkbarkeit, daß ſich kein Widerſpruch einſchleiche [147]).

Ein-

146) Theaetet. S. 188. ποτερον ἡγουμενος επιςημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτο τοτε μεν του αυτου δοκῃ αυτῳ ειναι, τοτε δε ἑτερου· ἡ και ὁταν του αυτου τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζῃ; Definition. S. 293.

147) de Republica V. S. 59. ὁ ταναντια τουτων ἡγουμενος τε τι αυτο καλον και δυναμενος καθορᾶν και αυτο και τα εκεινου μετεχοντα, και ουτε τ υ

Ein Object der Erfahrung iſt nicht ſo beſtimmt, weil ſeine Beſchaffenheiten immer wechſeln. Aber gebildet nach der Idee enthält er auch etwas Unveränderliches, Feſtes. Das Veränderliche an dieſen Objecten ſtellen die Sinne und der Verſtand dar. Soll nun daraus Erkenntniß werden, ſo muß noch die Beziehung auf das Unveränderliche, die Idee, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die objective Einheit hinzukommen. Denn durch das, was wechſelt, wird kein Gegenſtand beſtimmt; keine Vorſtellung kann auf das Veränderliche an ſich bezogen werden, eben deswegen, weil es keinen Stand hält, wenn es nicht durch die Form gebunden wird, wornach das Object gebildet iſt. Die Vorſtellungen, welche ſich auf veränderliche Objecte der Wahrnehmung beziehen, erhalten daher erſt ihre Feſtigkeit durch die Beziehung auf die Idee, durch die Unterordnung auf einen überſinnlichen Grund. Die Urtheile werden dadurch, wenn die Sinne den Stoff der Seele treulich überliefern, wahr [148]). Dieſe Erkenntniß

τα μετεχοντα αυτο, ουτε αυτο τα μετεχοντα ἡγουμενος — τουτου μεν την διανοιαν ὡς γινωσκοντος γνωμην αν ὀρθως φαιμεν ειναι. Sophiſta S. 275. Philebus S. 219.

148) Theaetet. S. 143. διον τε ουν αληθειας τυχειν, ᾧ μηδε ουσιας; — αδυνατον — ὁυ δε αληθειας τις ατυχησει, ποτε τουτου επιςημων εςαι — και πως αν; — εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς ἑοικε δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον. Timaeus S. 343. εν ᾧ δε εγγιγνομενα ἑκαςα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν τε τουτο και τῳ τοδε προσχρωμενους ονοματι. το δε ὁποιον τι, θερ-

μον

unterſcheidet ſich aber von der erſtern immer noch dadurch, daß die Ueberzeugung in dieſem Falle nicht wie in jenem mit Nothwendigkeit verknupft iſt.

Dieſer Umſtand hat Veranlaſſung zu der Meinung gegeben daß Plato alle Erfahrungserkenntniß verworfen habe welche aber mit ſeinem Syſtem nicht zum beſten übereinſtimmt. Denn das, was wir wahrnehmen, iſt nach ihm nicht etwa ein leerer Schein, dem gar nichts Reales zum Grunde liegt, ſondern es iſt ein reales Object, aber nicht rein vorgeſtellt, ſondern mit vielem Zufälligen und Veränderlichen vermiſcht Wie hätte er ſonſt die Erkenntniß empiriſcher Gegenſtände als die Vorbereitung zur reinen Erkenntniß anſehen und empfehlen können. Der Irrthum entſprang daraus daß Plato die reine und empiriſche Erkenntniß mit ſtarken Ausdrücken unterſcheidet, und zuweilen das Wort επιςημη und γνωσις fur die erſte ausſchließlich gebraucht wiſſen will, wo er dann keinen andern Ausdruck für die empiriſche hatte, als δοξα, welches auch ein ſubjectives, unzureichendes Dafürhalten bedeutet.

Das Reſultat iſt: Die Sinnlichkeit erkennet gar nichts, denn zum Erkennen gehören Urtheile. Zum Erkennen iſt alſo immer ein Beitrag des Verſtandes erforderlich. Durch die Sinnlichkeit erkennt man zweitens auch nichts Unveränderliches, Nothwendiges, alſo kein Ding, wie es an ſich iſt, ſondern nur veränderliche Objecte, Erſcheinungen. Drittens, die Vernunft erkennet allein das Nothwendige, worin das Weſen der Dinge beſteht, oder das Ding an ſich Dieſe Erkenntniß iſt allein ein Wiſſen, επιςασθαι ein objectives Vorſtellen mit Gewißheit und Nothwendigkeit; die

μον η λευκον, η και ὁτιουν των εναντιων, και παντ' ὁσα εκ τουτων, μηδεν εκεινο αν τουτων καλειν. de Republ. V. S. 63. 65.

die empiriſche Erkenntniß nur ein objectives Vorſtellen ohne Gewißheit, mit einem niedrigern Grade des Fürwahrhaltens (πιστις) [142].

Nachdem wir die Begriffe des Plato von dem Erkenntnißvermögen dargeſtellt haben, können wir nun zur Logik übergehen. Es erhellet aus dem Obigen, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechſelt, und die Vernunft für das Vermögen die Dinge an ſich die reine objective Wahrheit zu erkennen, hält. Die Logik iſt ihm daher auch nicht bloß eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens, ſondern zur Erfindung der Wahrheit; nicht ein Kanon, ſondern ein Organon der Vernunft. Daher begreift Plato zuweilen alle reine Vernunfterkenntniſſe unter dem Namen von Dialektik zuſammen.

Ungeachtet dieſes der Grundfehler aller ſpeculativen Philoſophie war, ſo iſt er doch nicht ohne wichtige Folgen für die Philoſophie geweſen. Denn ohne jene Täuſchung, hätte man gewiß nie das Denken mit ſo anhaltendem Eifer unterſucht, nie die Regeln des Verſtandes mit ſo viel Intereſſe entwickelt hätte man keinen andern, als negativen Gewinn, um Irrthümer abzuhalten, davon ſich verſpro-

 chen.

142) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος περι τε θατερον ων και περι το ταυτον εν τω κινουμενω ὑφ' ἀυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθως ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνανται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιστικον η, και ὁ ταυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιστημη τε ἐξ ἀναγκης αποτελειται.

chen. Für die Logik ſelbſt hat dieſe falſche Anſicht weiter keine nachtheiligen Folgen gehabt, als daß man durch einen Umweg zuweilen die Regeln des Denkens aus den Objecten ableitete: denn die Analyſis der Begriffe kann mit Präciſione ausgeführt, nie auf ganz unrichtige Reſultate führen. Mehr Schwierigkeit hat die wiſſenſchaftliche Anordnung der Regeln, die nur mit der Zeit, wenn ſich die Materiallen gehäuft hatten, durch einen ſyſtematiſchen Kopf herbeigeführt werden konnte. In der erſten Rückſicht hat Plato viel geleiſtet, für das Letzte faſt gar nichts, wenn wir nach den vorhandenen Schriften urtheilen; deſto mehr aber ſein Schüler, Ariſtoteles, welcher vollendete, was ſein Lehrer angefangen hatte. Wir finden in Platos Schriften keine abſichtlich angeſtellten logiſchen Unterſuchungen, und können dieſe nach ihrer Beſtimmung nicht erwarten, ſondern nur gelegenheitliche Bemerkungen; aber auch dieſe müſſen wir hier zuſammenſtellen, denn ſie ſind die Anfänge der Logik als Wiſſenſchaft.

Die Aufgabe der Logik nach Plato iſt: die mögliche und nothwendige Verbindung der Begriffe aus Gründen zu beſtimmen, oder mit andern Worten, zu lehren, welche Begriffe einſtimmig oder nicht einſtimmig ſind, Regeln zu geben, wie Behauptungen, in Anſehung ihrer Wahrheit oder Falſchheit, zu prüfen ſind, und wie man ſie durch Gründe rechtfertiget [150]).

Die

150) Sophiſta S. 274. 275. ἀρ' ου μετ' επιστημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα ου δεχεται. Theaet. S. 90. οιμαι δε και ξυμπασα ἡ του διαλεγεσθαι πραγματεια. το γαρ επισκοπειν και επιχειρειν ελεγχειν τας αλληλων φαντασιας τε και δοξας ορθας ἑκα-

Die erſten Geſetze des Denkens, durch welche die logiſche Wahrheit und Falſchheit beſtimmt wird, hat Plato zwar in keiner beſtimmten Formel aufgeſtellt, aber ſie doch hier und da berührt. Das Geſetz des Widerſpruchs und des Grundes ſind die Grundſätze ſeines geſammten Philoſophirens, wie wir oben geſehen haben (S. 263.); Und der erſte iſt der Grund, aus welchem alle ſeine logiſchen Regeln abgeleitet ſind. Ohne Einſtimmung mit ſich ſelbſt iſt gar kein Denken möglich; alle Begriffe und Urtheile müſſen zuſammenſtimmen. Das Widerſprechende läßt ſich nicht denken [151]). Aber den Umfang und die Gültigkeit dieſes Grundſatzes dehnt er zu weit aus, indem er ihn zugleich als das Princip der Erkenntniß der Dinge betrachtet [152]).

Das Denken iſt im Allgemeinen nichts anders als urtheilen, urtheilen iſt aber nichts anders als Verbin-

ἑκαςου ουσας, ου μακρα μεν και διωλυγιος φλυαρια, ει αληθης ἡ αληθεια Πρωταγορου; de Republ. VII. S. 162. 166.

151) Phaedo S. 226. Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. ἀναμμνησκου δη, ει ποτ' ειπες προς σεαυτον, ὁτι παντος μαλλον το τοι καλον αισχρον εςι, ἡ το αδικον δικαιον; ἡ και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πειθειν, ὡς παντος μαλλον το ἑτερον ἑτερον εςιν, ἡ παν τουναντιον.

152) Cratylus S. 343. 344. δια τινος αλλου ουν ετι προσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν: αρα δι' αλλου του, ἡ ὑπερ εικας γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε ειπη συγγενη εςι και αυτα δι' αυτων;

bindung der Begriffe, oder Beſtimmung eines Objects durch ein Prädicat [153]).

Die Begriffe (λογος, ειδος, γενος) unterſcheiden ſich von andern Vorſtellungen durch das Merkmal, daß ſie Vieles unter eine Einheit begreifen, ſie enthalten mehrere Vorſtellungen in ſich, und mehrere Objecte unter ſich. Dieſe Bemerkung war für unſern Philoſophen ſo überraſchend, daß er ſich noch etwas zweifelhaft ausdrückte: es ſcheine dies ein ewiges und unveränderliches Merkmal der Begriffe zu ſeyn [154]).

Der

153) Theaetet. S. 151. τατο γαρ μοι ενδαλλεται, διανοεμενη (ἡ ψυχη) εκ αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκασα και α φασκασα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη ϕῃ και μη διαζῃ, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. Sophiſta S. 296. 293.

154) Philebus S. 215. 217. Φαμεν ποι ταυτον ἑν και πολλα ὑπο λογων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' ἑκαςον των λεγομενων αει και παλαι και νυν. και τατο ατε μη παυσηται ποτε, ατε ηρξατο νυν. αλλ' ες ι το τοιατον, ὡς εμοι Φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και αγηρων παθος εν ἡμιν. Sophiſta S. 269. Parmenides S. 77. ει δε με ἐν τις αποδειξει ὁντα και πολλα, τι θαυμαςον· λεγων ὁταν μεν βελητα πολλα αποφαινειν, ὡς ἑτερα μεν τα επι δεξια με εςιν, ἑτερα δε τα επ' αριςερα· και ἑτερα μεν τα προσθεν, ἑτερα δε τα οπισθεν· και ανω και κατω ωσαυτως (πληθους γαρ, οιμαι, μετεχω) ὁταν δε ἑν, ερει, ὡς ἑπτα ἡμων ὁντων εις εγω ειμι ανθρωπος, μετεχων και τε ἑνος.

Der Inhalt der Begriffe iſt das **Gemeinſame** (το κοινον) was als Merkmal an mehreren Objecten vorkommt und weil dieſes bei allen unter dem Begriffe enthaltenen Objecten nothwendig gedacht werden muß, das **Weſen** dieſer Objecte (ουσια) [155]. Die Objecte, welche unter dem Begriff enthalten ſind, heiſſen τα πολλα, το πληθος, το απειρον, und die Begriffe das Eine το ἑν. Zwiſchen dieſem und jenem liegen noch Begriffe in der Mitt, welche keinen ſo großen Umfang als der erſte, aber doch eine gewiſſe Sphäre haben. Jene Objecte können nehmlich, bei aller Verſchiedenheit, dennoch wieder Merkmale mit einander gemein haben, welche in Begriffe gefaßt werden. Dieſes ſind alſo die **Gattungs** und **Artbegriffe**; jene nennt Plato zuweilen γενος, dieſe ειδος und αριθμος, und τα μεταξυ, Benennungen, von welchen ſich der Grund leicht einſehen läßt [156]. Wenn man einen Gattungsbegriff hat, ſo muß man alle unterſcheidende Merkmale an den Objecten, die ſich in Begriffe faſſen laſſen, aufſuchen; und wenn man verſchiedene Objecte hat, muß man nicht eher nachlaſſen, bis man alle gemeinſame Merkmale an ihnen in einen Begriff zuſammengefaßt hat [157]. Wenn die Unterſuchung von den In-

di-

155) Theaetet. S. 141. 143. Phaedo. S. 171. 174.

156) Philebus S. 221. 222.

157) Politicus S. 63. δεον ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αισθηται κοινωνιαν, μη προαφισθαι, πριν αν εν αυτη τας διαφορας ειδη πασας, ὁποσαι περ' εν ειδεσι κεινται. τας δ' αυ παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν ὁφθωσι, μη δυνατον ειναι δυσωπημενον παυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα οικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ερξας, γενος τινος αυτοις περιβαληται.

dividuen zu dem Allgemeinen, oder umgekehrt, von dieſem zu jenen ausgeht, ſo durfen die mittleren Begriffe oder die Arten nicht überſprungen werden, wenn man richtig denken will, denn ſonſt wird man ſowohl die gemeinſamen Merkmale als die Unterſcheidungsmerkmale nicht vollſtändig umfaſſen. Die Vernachläßigung dieſer Regel iſt die Quelle von Verwechſelungen, Verwirrungen und Sophiſtereien [158]).

Was von dem Gattungsbegriff gilt, das gilt auch von den Arten, aber nicht umgekehrt, denn man kann nicht ſchließen, wo der höhere Begriff iſt, da iſt auch der niedere [159]).

Die Begriffe ſind entweder identiſch, wenn ſie eben dieſelben Merkmale enthalten, oder verſchieden, wenn ihre Merkmale nicht dieſelben ſind. So iſt jeder Begriff mit ſich ſelbſt identiſch. Es kann aber ein Begriff oder Object in verſchiedener Beziehung einerlei oder verſchie-

158) Philebus S. 319. δειν ἐν ἡμας αει μιαν ἰδεαν περι παντος ἑκαστοτε τιθεμενας ζητειν. ἐυρήσειν γαρ ἐνεσαν. ἐαν ἐν καταλαβωμεν, μετα μιαν δυο, εἰπως εἰσι, σκοπειν· εἰ δε μη, τρεις ἡ τινα ἀλλον ἀριθμον· και των ἐν ἐκεινων ἑκαστον πάλιν ὡσαυτως, μεχρι πεῤ ἀν το κατ' ἀρχας ἐν μη ὁτι ἐν και πολλα και ἀπειρα ἐξι μονον ἰδῃ τις, ἀλλα και ὁποσα. την δε τε ἀπειρε ἰδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν ἀν τις τον ἀριθμον αυτε παντα κατιδῃ, τον μεταξυ τε ἀπειρε τε και τε ἑνος.

159) Euthyphro S. 26. ἐκ ἀρα ὀρθως ἐχει λεγειν, ἱνα γαρ δεος, ἐνθα και αἰδως· ἀλλ' ἱνα μεν αἰδως, ἐνθα και δεος. ε μεντοι γε ἱνα γε δεος, πανταχε αἰδως. ἐπι πλεον γαρ οιμαι δεος αἰδες. μοριον γαρ δεκς αἰδως, ὡσπερ ἀριθμε πέριττον. Philebus S. 211. 212.

ſchieden ſeyn. Dieſes Verhältniß der Begriffe iſt für die Logik ſehr wichtig. Denn was verſchieden iſt, kann, in ſofern es verſchieden iſt, von einander getrennt werden, woraus negative Urtheile entſtehen. Zum richtigen Denken gehört daher nothwendig die Unterſcheidung der Begriffe, nach Identität und Verſchiedenheit [160].

Die verſchiedenen Begriffe theilt Plato nicht weiter ein, ſondern ziehet nur eine Art derſelben vorzüglich in Betrachtung, nehmlich, die entgegengeſetzten τα ἐναντια [161]. Entgegengeſetzte Begriffe ſind ſolche, welche als Merkmale einander ausſchließen, oder nicht zugleich mit einem Object verbunden werden können, z. B Geſundheit, Krankheit, Weiß Schwarz. Wenn ein Menſch geſund iſt, ſo iſt er nicht krank. Es giebt Begriffe, welche unmittelbar, und andere, die nur mittelbar durch ein in ihnen enthaltenes Merkmal entgegengeſetzt ſind. Gerade und Ungerade ſind einander unmittelbar, Zwei und Drei nur mittelbar entgegengeſetzt, weil mit Zwei der Begriff des Geraden, und mit Drei der Begriff des Ungeraden unzertrennlich verknüpft iſt [161]. Einem Begriff iſt immer nur ein Begriff entgegengeſetzt, einer ſchließt den andern aus, und es iſt nichts Mittleres zwiſchen ihnen. Von entgegengeſetzten Begriffen muß aber einer nothwendig einem Dinge zukommen. Enthält ein entgegengeſetzter Begriff mehrere Arten unter ſich, ſo gilt dieſe

160) Philebus S. 211. 212. Sophiſta S. 278. ἀλλ' οἰμαι σε συγχωρειν, των ὀντων τα μεν αυτα καθ' ἀυτα, τα δε προς ἀλλα αει λεγεσθαι — το δ' ἑτερον αει προς ἑτερον. Hipparch. S. 265. 267.

161) Philebus S. 211. το γε μην μελαν τῳ λευκῳ παντες γινωσκομεν ὡς προς τῳ διαφορον ειναι, και ἐναντιωτατον ὀν τυγχανει. Gorgias S. 106. Phaedo S. 234. 335.

diese Nothwendigkeit von dem Gattungsbegriff, aber nicht von den Arten [162].

Ungeachtet über die Erklärung (ὁρος, λογος) mehrere Regeln vorkommen, so sind sie doch mehr negativ als positiv sie zeigen mehr was sie nicht als was sie seyn soll. An den gegebenen Beyspielen siehet man wohl, daß Plato die Definition für einen Satz erklärt, welcher die wesentlichen Merkmale, wodurch sich ein Gegenstand von andern unterscheidet, aussaget. Den Aristotelischen Begriff daß die Erklärung die Gattung und den Unterschied eines Objectes angeben müsse, hat Plato vorbereitet, aber zum wenigsten in seinen Schriften nicht wirklich gegeben [163]. Er fodert von einer Erklärung, daß sie nicht durch dunkle, unverständliche Worte oder durch einen Zirkel gegeben werden soll. Er nennt dergleichen pomphafte Erklärungen (τραγικη αποκρισις) [164].

Die Eintheilung (διαιρεσις) bestehet darin, daß man die niedern Begriffe (ειδη), welche unter einem höhern enthalten sind, bestimmt und aufzählet. Man muß in der Eintheilung Arten aufzählen, d. i. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten, und einen Theil der Sphäre des Gattungsbegriffs bestimmen. Er unterscheidet

162) Alcibiades II. S. 77. 78. Protagoras S. 77.

163) Definitiones S. 296. ὁρος λογος εκ διαφορας και γενους συγκειμενος. Daß Plato etwas davon geahnet, erhellet aus Theaetet. S. 190. 195. Epistola VII S. 131.

164) Meno S. 338. 341. Gorgias S. 95.

bet daher einen Theil (μοριον) und eine Art des Gattungsbegriffs (ειδος). Der Theil enthält eine unbeſtimmte Anzahl von Gegenſtänden, die unter einem Begriffe ſtehen, aber noch viele Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten enthalten, und daher den Gattungsbegriff nicht näher beſtimmen. Jede Art iſt ein Theil des Begriffs, aber ein Theil iſt keine Art. Um alle Fehler bei Eintheilungen zu vermeiden, muß man immer von den höhern Arten bis zu den niedern fortgehen, und zwar durch Entgegenſetzung (Dichotomie). Auf dieſe Art gelangt man auch auf neue Ideen. Den Grund der Dichotomie ſcheint Plato noch nicht ergründet zu haben, denn ſeine Eintheilungen liefern zwar entgegengeſetzte, aber nicht kontradictoriſch entgegengeſetzte Begriffe, die einander wirklich ausſchließen. Die Untereintheilung kannte auch Plato, er nennt ſie διαιρεσις κατα μηκος, ſo wie die Haupteintheilung διαιρεσις κατα πλατας [165]).

Durch die Verbindung der Begriffe entſteht ein Urtheil, welches, wenn es durch Worte ausgedrückt wird, ein Satz (λογος) heißt. Es giebt zweierlei Worte, Hauptwörter und Zeitwörter (ονοματα, ρηματα). Die Nebeneinanderſtellung von Wörtern der einen und andern Art giebt keinen Satz, denn es fehlt an der Verbindung; dieſe entſteht dadurch, daß ein Zeitwort zu einem Nennwort geſetzt wird. Ein Urtheil iſt alſo eine Verbindung von Begriffen (συμπλοκη, συνθεσις).

165) Philebus S. 219. 220. Politicus S. 14. 15. κ αλλιον δε τ κ μικρον κατ' ειδη κ διχα διαιρειτ αν' μη σμικρον μοριον εν προς πολλα κ μεγαλα αφωρωμεν, μηδε ειδος χωρις' αλλα το μερες αμα εδος εχετο. — S. 15. 16. ειδος μεν οταν η τ, κ μερος αναγκαιον αυτο ειναι τ πραγματος, οτ περ αν ειδος λεγηται· μερος δε, ειδος, αδυνατ αναγκη. S. 67. Sophiſta S. 500.

σις) wodurch ein Ding in Anſehung ſeines Prädicats beſtimmt wird [166]. Es fehlte dem Plato noch an Worten zur Bezeichnung des Subjects und Prädicats, um ſich beſtimmter auszudrücken. Daher iſt auch ſein Begriff von einem Zeitwort, es drücke eine Handlung oder Wirkung πραξις aus, nicht ganz richtig. Die Begriffe ſelbſt aber waren ſchon mit dem Begriff eines Urtheils gegeben. Daher ſtellt er auch den Satz auf: jeder Satz beziehet ſich auf ein Etwas (εχε τινος) nehmlich als Subject, und ohne dieſe Beziehung iſt überhaupt kein Satz möglich [167].

Die Urtheile ſind entweder bejahende oder verneinende. Jedwedes Ding kann ſowohl an ſich als in Beziehung und Verhältniß mit jedem andern Dinge oder Begriffe betrachtet werden, um die Beſtimmungen, die ihm an ſich und in Verhältniß mit andern zukommen finden. Was mit ihm verbunden werden kann, wird ihm beigelegt, was nicht mit ihm verbunden werden kann, wird von ihm ausgeſchloſſen. Es iſt in jener Rückſicht Etwas (ον), in dieſer iſt es etwas nicht (μη ον). Jes

166) Sophiſta S. 291. 292. 295. διανοια και λογος ταυτον· πλην ὁ μεν εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος ανευ φωνης γιγνομενος τετ' αυτο ἡμιν επωνομασθη διανοια· δοξα δε, διανοιας αποτελεσμα. S. 293. δηλοι γαρ (ἡ συμπλοκη) ηδη πα τοτε περι των οντων η γιγνομενων η γεγονοτων, η μελλοντων· και μη ονομαζει μονον, αλλα τι περαινει, συμπλεκων τα ρηματα τοις ονομασι.

167) Sophiſta S. 294. λογον αναγκαιον, ὁταν περ' ἡ. τινος ειναι λογον, μηδε τινος αδυνατον. Zuweilen nennt Plato das Prädicat παθημα und παθος Sophiſta S. 272. Philebus S. 217.

Jedes Ding hat alſo unzählige viele poſitive und negative Prädicate [168]).

Hierauf beruht auch die Wahrheit oder Falſchheit der Urtheile. Ein Urtheil iſt wahr, wenn ihm das, was ihm beigelegt wird, wirklich zukommt, und das, was von ihm verneinet wird, nicht zukommt. Im umgekehrten Fall iſt es falſch. Das falſche Urtheil macht etwas Negatives, was vom Subjecte getrennt werden muß, zu einem poſitiven, und das Poſitive zu einem negativen Merkmale des Subjects z. B. der Menſch flieget [169]). Hierbei kommt aber alles zuletzt auf das Geſetz des Widerſpruchs zurück. Was einem Subjecte nicht widerſpricht, das kann mit ihm verbunden werden, und iſt inſofern wahr. Identiſche Begriffe können verbunden, verſchiedene Begriffe müſſen, inſofern ſie verſchieden ſind, getrennt werden. So iſt Bewegung mit ſich ſelbſt identiſch, Bewegung iſt Bewegung: aber Bewegung und Identität ſind zwei verſchiedene Begriffe,

168) Sophiſta S. 281. 282. κατα παντα γαρ ἡ θατερου φυσις, ἑτερον απεργαζομενη του οντος, ἑκαστον ουκ ον ποιει. και ξυμπαντα δε κατα ταυτα δυτως ουκ οντα ὀρθως ἐρουμεν — και το ου αρ' ἡμων ὁσαπερ ἐστι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ ἐστιν, ἐκεινα γαρ ουκ ον, ἐν μεν αυτο ἐστιν, απειρανται δε τον ἀριθμον τ'αλλα ουκ ἐστιν αυ. S. 296.

169) Sophiſta S. 295. λεγει τε αυτων ὁ μεν αληθης (λογος) τα οντα ὡς ἐστι περι σου — ὁ δε ψευδης ἑτερα των οντων, τα μη ὀντ' αρα ὡς ὀντα — περι δη σου λεγομενα μεντοι θατερα, ὡς τα αυτα, και μη ὀντα ὡς ὀντα, παντα πασιν, ὡς ἐοικεν, ἡ τοιαυτη συνθεσις ἐκ τε ρηματων γιγνομενη και ὀνοματων, ὀντως τε γιγνεσθαι λογος ψευδης. Theaetet. S. 145.

Bewegung iſt nicht Identität. Bewegung iſt nicht Realität. Unterdeſſen widerſprechen ſich dennoch nicht alle verſchiedene Begriffe, und einige können daher verbunden werden, andere ſind unvereinbar. Bewegung und Ruhe widerſprechen ſich, weil eins das andere aufhebt. Aber Bewegung und Wirklichkeit können verbunden werden und beide Begriffe werden in dem Begriff einer wirklichen Bewegung wirklich verbunden gedacht [170].

Einem Subjecte kommen nicht zugleich zwei widerſprechende Prädicate zu, z. B. Ruhe und Bewegung, denn wenn es ſich beweget ſo ruhet es nicht, und wenn es ruhet, ſo beweget es ſich nicht Aber es kommt hier darauf an, daß die Begriffe in einerley Umfang und Bedeutung genommen werden. Es iſt alſo kein Widerſpruch daß ein Menſch ſtehet, und zugleich den Kopf und die Hände beweget. Eben ſo kann man ſagen, eine Ziekelfläche bewege ſich und ruhe zugleich. Das letztere beziehet ſich auf den Mittelpunkt, das erſte auf die Peripherie. Man ſagt: ein Menſch iſt ein Sklav vor ſich. Wenn man hier nicht in dem Menſchen die Menſchheit und Thierheit, das Beſſere und Schlechtere unterſcheidet, ſo iſt es ein Widerſpruch, aber mit dieſer Unterſcheidung iſt das Urtheil nicht widerſprechend [171] Aber von zwei widerſprechenden Merkmalen kommt einer einem Subjecte nothwendig

170) Sophiſta S. 277 282.

171) Sophiſta S. 282. de Republica IV. S. 360. δηλον, ὁτι ταυτον τ' αναντια ποιειν η παϭχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον ουκ εθελησε ἀμα. ὡϛε εαν που ευρησκωμεν εν αυτοις ταυτα γιγνομενα, εισομεθα, ὁτι ου ταυτον ην, αλλα πλειν. S. 361-349.

dig zu, z. B. ein Menſch muß geſund oder krank ſeyn [172]).

Ungeachtet Plato die Unentbehrlichkeit der Schlüſſe im wiſſenſchaftlichen Gebrauch wohl kennet und ſein Raiſonnement ſelbſt oft auf Schlüße bauet, ſo finden wir doch von der Theorie der Schlüße faſt gar nichts in ſeinen Schriften, welches um ſo auffallender iſt, da er in dem Euthydem eine Menge von Trugſchlüßen anführt, und deren Fehler theils aufdeckt, theils durch ähnliche, die er ihnen nachbildet, fühlbar macht. Um ſo weniger darf man ihm aber eine gänzliche Unkunde in der Theorie derſelben zutrauen, wenn gleich nur einige wenige Winke in den Schriften vorkommen. Was er zu ſeinem Schluſſe erfodert, können wir einigermaßen aus dem Beiſpiel eines unächten Schlußes (νοθος λογισμος) erſehen. Plato verſteht nehmlich denjenigen darunter, deſſen Oberſatz ſo lautet: Alles, was wirklich iſt, muß irgendwo in einem Orte ſeyn, und einen Raum einnehmen [173]). Da dieſer Oberſatz, in ſeiner Allgemeinheit genommen, falſch iſt, und ſeinem Syſtem nach, nicht auf das Ding an ſich paßt, in einer eingeſchränkteren Bedeutung aber wahr iſt, ſo ſcheint er ihn nicht einen falſchen, ſondern unächten Schluß zu nennen. Er erfodert alſo, wie es ſcheint, zu einem Schluſſe einen allge-

172) Alcibiades II. S. 77-79.

173) Timaeus S. 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας — αυτο μετ αναισθησιας άπτον, λογισμω τινι νοθω μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν, βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που το ον άπαν, εν τινι τοπω, και κατεχον χωραν τινα, το δε μητε εν γη, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. Vergl. Sophiſta S. 259. S. 275.

gemeinen Oberſatz. Daher können nach ſeinem Syſtem nur Ideen als Prämiſſen zu Schlüſſen dienen [174]).

Ein Satz, aus dem etwas bewieſen wird, heißt ein Grundſatz (ὑποθεσις); iſt er der ſchlechthin erſte, der keinen Beweis weiter zuläßt, ſo heißt er ein Princip (αρχη). Und wenn das Hergeleitete nothwendig folgt, ſo heißt das Verhältniß des Abgeleiteten zur Prämiſſe αναγκη. Die Prämiſſe iſt entweder ſelbſt ein erwieſener Satz, oder nur ein wahrſcheinlicher. Davon hängt die Ueberzeugung des Bewieſenen ab. Ein gründlicher Beweis erfordert einen deutlichen Begriff von dem Objecte, damit erhelle, ob das, was erwieſen werden ſoll, ſchon in dem Begriffe deſſelben enthalten iſt, oder ſich mit demſelben vereinigen laſſe. Ein wahrſcheinlicher Beweis gründet ſich nicht auf die Einſicht des Objects, ſondern die Aehnlichkeit deſſelben mit andern Iſt die Aehnlichkeit nur ſcheinbar oder grundlos, ſo iſt der Beweis falſch [175]).

Es giebt eine gedoppelte Art und Weiſe, Gegenſtände zu unterſuchen; einmal vermittelſt der Worte, wodurch ſie bezeichnet werden, zweitens, die Betrachtung der Gegenſtände ſelbſt. Es herrſchte nehmlich damals bei einigen Denkern die Meinung, als wenn in den Worten das Weſen der Dinge ausgedrückt ſey, und ſogar die einzelnen Sprachlaute demſelben entſprächen. Wer ſich Erkenntniß der Dinge verſchaffen wollte, brauchte demnach bloß die Worte zu ſtudieren, und in die Beſtandtheile einzudringen. Plato erinnert aber dagegen, daß die-

174) Meno S. 385.

175) de Republ. VII, S. 123, 124. Phaedo S. 209. 210. 174. Theaetet. S. 109. 110. Meno S. 363. Definitiones S. 296. αποδειξις, λογος συλλογιστικος αληθης· λογος εμφανιστικος δια προγιγνωσκομενων.

dieſer Weg zu keiner ſichern Erkenntniß führe, indem es gar wohl möglich ſey, daß ſich die Erfinder der Sprache in Anſehung der Gegenſtände geirret, und ihnen Eigenſchaften beigelegt haben, die ihnen nicht zukommen. Und wenn es auch nicht unmöglich iſt, auf dieſe Art zur Erkenntniß zu gelangen, ſo iſt doch die Betrachtung der Objecte ſelbſt, anſtatt ihrer Zeichen, ein weit ſicherer und zuverläßigerer Weg. Darunter verſtehet er die Unterſuchung der Begriffe von Objecten, daß man nehmlich ihre Merkmale entwickele, und ſehe, was mit denſelben vereinbar iſt oder nicht [176]). Dieſes iſt die erſte Idee der logiſchen Analyſis, die ſchon vor Plato angewandt, aber von ihm zuerſt als eine Methode des Denkens deutlich gedacht worden. Ungeachtet ſie aber bloß von logiſchem Gebrauche iſt, ſo hielt er ſie doch zugleich für den Weg zur realen Erkenntniß. Denn logiſche Wahrheit iſt ihm auch zugleich objective reale Wahrheit, weil der Begriff eines Objects die Form des Weſens des Objects iſt [177]). Die höchſte logiſche Kunſt

176) Cratylus S. 237-244. S. 343. δια τινος αλλου ουν ετι προσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρ' δι' αλλου του, ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δ' αλληλων γε, ει πη συγγενη εχι και αυτα δι' αυτων. Vergl. Phaedo S. 226.

177) Diogenes Laert. III. §. 24. και πρωτος του κατα την αναλυσιν της ζητησεως τροπον εισηγησατο Λεωδαμαντι τω Θασιῳ. Wenn man darunter bloß die analytiſche Methode d. h. den Fortgang von dem Gegebenen zur Bedingung verſteht, ſo thut man dem Plato Unrecht. Denn mit gleichem Rechte kann man ihn für den Erfinder der ſynthetiſchen Methode halten. Man ſehe de Republica VI. S. 124. VII. S. 165. Ariſtoteles Ethicor. Nicomach. I. c. 4.

beſteht darin, daß man einen Begriff in alle ſeine Merkmale auflöſet, alle Begriffe aufſuchet, in denen jener als Merkmal vorkommt, oder alle Begriffe, welche über oder unter ihm enthalten ſind, deutlich unterſcheidet, alle Folgerungen, die ſich aus der Setzung oder Nichtſetzung eines Begriffs ergeben, entwickelt [178]).

Zuweilen entſteht die Frage, ob ein gewiſſes Prädicat mit einem Subjecte vereinbar ſey, ehe noch deſſen Begriff entwickelt iſt: dann iſt eine Hypotheſe nothwendig. Man ſetzt die Bedingung voraus, unter welcher das Prädicat dem Subjecte zukommen kann, und unterſucht ob dieſe Bedingung wirklich ſtatt finde (ἐξ ὑποθεσεως σκοπειϛθαι) [179]).

Die Frage, was iſt Wahrheit, die ſonſt dem Philoſophen ſo viel zu ſchaffen gemacht hat, hat in dem Platoniſchen Syſtem keine Schwierigkeit. Denn ſie iſt nichts anders, als die bloße Denkbarkeit, die Uebereinſtimmung mit Begriffen nach den Geſetzen des Denkens. In dieſer Rückſicht kann Wahrheit und Falſchheit nur ver-

178) Sophiſta S. 274. 275. συκουν ὁ γε τουτο δυνατος ὁραν, μιαν ἰδεαν δια πολλων, ἑνος ἑκαστου κειμενου χωρις, παντη διατεταμενην ικανως διαιϛθανεϛαι, και πολλας ἑτερας ἀλληλων, ὑπο μιας ἐ ωϑεν περιεχομενας, και μιαν αυ ὁι ὁλιων πολλων ἐν ἑνι ξυνηλ ιμενην, και πολλας χωρις παντη διωρισμενας, τουτο ἐ εϛιν, ἡτε κοινωνειν ἑκαϛα δυναται και ὁπη μη, δια γινειν, κατα γενος επιϛαϛθαι. Parmenides S. 91-93.

179) Meno S. 362, 363.

vermittelſt eines Urtheils erkannt werden [180]). Mehr Schwierigkeit machte faſt die Erklärung des Irrthums. Mehrere Verſuche, den Begriff deſſelben deutlich zu machen, befriedigten ihn nicht; denn daß jeder Irrthum ein falſches Urtheil ſey, war wohl klar, aber wie man ſich dieſes Urtheil denken und erklären ſolle, da jede Seele ein natürliches Streben und Intereſſe für Wahrheit hat, und wie die Erklärung mit dem Denken übereinſtimmig zu machen ſey, dies war der ſchwierige Punct [181]).

Entſteht der Irrthum vielleicht dadurch, daß man das, was man weiß, (ſich bewußt iſt) mit dem, was man nicht weiß, verwechſelt. Wenn man urtheilet, ſo iſt man ſich des Objects entweder bewußt, oder nicht. Ein Drittes giebt es nicht. Es iſt aber unmöglich eine Sache zu wiſſen, wenn man ſie nicht weiß, oder nicht zu wiſſen, wenn man ſie weiß. Alſo kann man nicht etwas für etwas anderes halten, wenn man von beiden keine Vorſtellung hat z. B den Theätet für den Sokrates halten, wenn man beide nicht kennt. Es iſt aber eben ſo unmöglich, etwas, das man weiß, für etwas, das man nicht weiß, und umgekehrt zu halten [182]. — Vielleicht läßt ſich der Begriff des Irrthums nicht aus dem Bewußtſeyn, ſondern aus der Realität des Prädicats

180) Definition. S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

181) Theaeter. S. 145, 146. ϑραττει με πως νυν τε και αλλοτε δη πολλακις, ὡςε εν απορια πολλη προς εμαυτον και προς αλλον γεγονεναι, ουκ εχοντα ειπειν τι ποτ' εςι τουτο το παϑος παρ' ἡμιν, και τινα τροπον εγγινομενον — το ποιον δη; το δοξαζειν τινα ψευδη.

182) Theaeter. S. 146, 147.

ſchöpfen, daß ein Irrthum ein Urtheil iſt, in welchem von einem Subjecte etwas Nichtreales (μη ον was nicht Etwas, ſondern Nichts iſt) ausgeſaget wird. Darin kann er aber nicht beſtehen. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nichts [183]). — Oder iſt ein falſches Urtheil eine Verwechſelung der Begriffe und Objecte. (αλλοδοξια, ἑτεροδοξια, αλλοδοξειν, ἑτεροδοξειν). In dieſem Falle denkt man noch immer etwas, obgleich nicht richtig, und die Unmöglichkeit der vorhergehenden Hypotheſe fällt weg. Hier müſſen zwei Fälle unterſchieden werden. Man denkt ſich in dem angenommenen Falle, entweder beide Objecte, oder nur das Eine. Da Denken ſo viel als Urtheilen d. i. ausſagen, ein Object ſey das, oder ſey das nicht, iſt, ſo heißt es in dem erſten Fall ſo viel, als die Seele ſage ſich ſelbſt, das eine Object iſt nicht daſſelbe Object, A — A z. B. das Schöne iſt häßlich (nicht ſchön), Gerechtigkeit iſt Ungerechtigkeit. Allein dies iſt ein vollkommener Widerſpruch, deſſen ſich kein Menſch ſchuldig macht. Der andere Fall iſt aber eben ſo unmöglich, daß man nehmlich etwas, wovon man eine Vorſtellung hat, für etwas halte, deſſen man ſich nicht bewußt iſt. Denn das wäre ſo viel, als ſich etwas vorſtellen, was man ſich nicht vorſtellt [184]). Doch der Satz, daß man etwas, das man weiß, nicht für etwas, das man nicht weiß, halten könne, muß noch genauer beſtimmt werden, denn die Erfahrung, daß wir einen Menſchen in der Entfernung für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen, beweißt, daß es ein wirklicher Fall iſt, deſſen von allem Widerſpruche freie Erklärung auch möglich ſeyn muß. — Ein Menſch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar eins nach dem andern. In dem Ge-

183) Theaetet. S. 148.

184) Theaetet. S. 149-153.

Gedächtniß werden die Vorſtellungen aufbewahret, und ſie müſſen daher gleichſam eine Spur oder Kopie von ſich zurück laſſen, wodurch ſie ſowohl fortdauern, als auch wieder erneuert werden können. Wenn wir uns etwas vorgeſtellt haben, und es bleibt eine Kopie davon im Gemüthe zurück, ſo erinnern wir uns und ſind uns des Gegenſtandes bewußt, wir wiſſen ihn (ἐπίστασθαι, εἰδέναι) d. i. es iſt uns eine Vorſtellung von einem Objecte gegenwärtig, durch welche wir daſſelbe von andern unterſcheiden, und dieſe Vorſtellung iſt von der Anſchauung deſſelben Gegenſtandes verſchieden. Ein Gegenſtand, den wir wiſſen, kann entweder zugleich angeſchauet oder nicht angeſchauet werden. Eben ſo iſt es möglich, daß wir einen Gegenſtand, den wir nicht wiſſen, anſchauen, aber auch daß wir ihn nicht anſchauen. Nach dieſen Vorausſetzungen beſtimmt er die Fälle, wo es möglich, oder unmöglich iſt, einen Gegenſtand, den man weiß, mit einem andern, den man auch weiß, zu verwechſeln. Es iſt unmöglich einen Gegenſtand, den man weiß, aber nicht empfindet, mit einem andern, den man weiß aber nicht empfindet, oder den man bloß weiß, mit einem andern den man weder weiß noch empfindet, oder den man weder weiß noch empfindet, mit einem andern den man weder weiß noch empfindet, zu verwechſeln. Es bleibt nur die einzige Möglichkeit bei ſolchen Gegenſtänden übrig, die man zugleich weiß und empfindet, wenn nehmlich das Bild oder die Kopie von dem Gegenſtande, den man lange Zeit nicht angeſchaut hat, verdunkelt iſt, und die Seele, wenn beide Gegenſtände wieder den Sinnen vorgehalten werden, ſich beſtrebt, das Bild von beiden Gegenſtänden mit der Empfindung zu verbinden, um die Anerkennung des Gegenſtandes zu bewirken, dabei aber, eben weil das Bild nicht lebhaft vorſchwebt, einen Fehlgriff thut, alſo Bild und Empfindung unrecht verbindet. Irrthum findet alſo bloß in der Verbindung der Gedanken mit den Empfindungen

ſtatt

schöpfen, daß ein Irrthum ein Urtheil ist, in welchem von einem Subjecte etwas Nichtreales (μη ον was nicht Etwas, sondern Nichts ist) ausgesaget wird. Darin kann er aber nicht bestehen. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nichts [183]). — Oder ist ein falsches Urtheil eine Verwechselung der Begriffe und Objecte. (αλλοδοξια, ἑτεροδοξια, αλλοδοξειν, ἑτεροδοξειν). In diesem Falle denkt man noch immer etwas, obgleich nicht richtig, und die Unmöglichkeit der vorhergehenden Hypothese fällt weg. Hier müssen zwei Fälle unterschieden werden. Man denkt sich in dem angenommenen Falle, entweder beide Objecte, oder nur das Eine. Da Denken so viel als Urtheilen d. i. aussagen, ein Object sey das, oder sey das nicht, ist, so heißt es in dem ersten Fall so viel, als die Seele sage sich selbst, das eine Object ist nicht dasselbe Object, A — A z. B. das Schöne ist häßlich (nicht schön), Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit. Allein dies ist ein vollkommener Widerspruch, dessen sich kein Mensch schuldig macht. Der andere Fall ist aber eben so unmöglich, daß man nehmlich etwas, wovon man eine Vorstellung hat, für etwas halte, dessen man sich nicht bewußt ist. Denn das wäre so viel, als sich etwas vorstellen, was man sich nicht vorstellt [184]). Doch der Satz, daß man etwas, das man weiß, nicht für etwas, das man nicht weiß, halten könne, muß noch genauer bestimmt werden, denn die Erfahrung, daß wir einen Menschen in der Entfernung für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen, beweißt, daß es ein wirklicher Fall ist, dessen von allem Widerspruche freie Erklärung auch möglich seyn muß. — Ein Mensch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar eins nach dem andern. In dem Ge-

183) Theaetet. S. 148.

184) Theaetet. S. 149-153.

Gedächtniß werden die Vorſtellungen aufbewahret, und ſie müſſen daher gleichſam eine Spur oder Kopie von ſich zurück laſſen, wodurch ſie ſowohl fortdauern, als auch wieder erneuert werden können. Wenn wir uns etwas vorgeſtellt haben, und es bleibt eine Kopie davon im Gemüthe zurück, ſo erinnern wir uns und ſind uns des Gegenſtandes bewußt, wir wiſſen ihn (ἐπίστασθαι, εἰδέναι) d. i. es iſt uns eine Vorſtellung von einem Objecte gegenwärtig, durch welche wir daſſelbe von andern unterſcheiden, und dieſe Vorſtellung iſt von der Anſchauung deſſelben Gegenſtandes verſchieden. Ein Gegenſtand, den wir wiſſen, kann entweder zugleich angeſchauet oder nicht angeſchauet werden. Eben ſo iſt es möglich, daß wir einen Gegenſtand, den wir nicht wiſſen, anſchauen, aber auch daß wir ihn nicht anſchauen. Nach dieſen Vorausſetzungen beſtimmt er die Fälle, wo es möglich, oder unmöglich iſt, einen Gegenſtand, den man weiß, mit einem andern, den man auch weiß, zu verwechſeln. Es iſt unmöglich einen Gegenſtand, den man weiß, aber nicht empfindet, mit einem andern, den man weiß aber nicht empfindet, oder den man bloß weiß, mit einem andern den man weder weiß noch empfindet, oder den man weder weiß noch empfindet, mit einem andern den man weder weiß noch empfindet, zu verwechſeln. Es bleibt nur die einzige Möglichkeit bei ſolchen Gegenſtänden übrig, die man zugleich weiß und empfindet, wenn nehmlich das Bild oder die Kopie von dem Gegenſtande, den man lange Zeit nicht angeſchaut hat, verdunkelt iſt, und die Seele, wenn beide Gegenſtände wieder den Sinnen vorgehalten werden, ſich beſtrebt, das Bild von beiden Gegenſtänden mit der Empfindung zu verbinden, um die Anerkennung des Gegenſtandes zu bewirken, dabei aber, eben weil das Bild nicht lebhaft vorſchwebt, einen Fehlgriff thut, alſo Bild und Empfindung unrecht verbindet. Irrthum findet alſo bloß in der Verbindung der Gedanken mit den Empfindungen

ſtatt

statt [185]). Diese gewiß scharfsinnige Erklärung würde ihm vollkommen Genüge thun, wenn sie nicht zu enge wäre. Sie schließt nehmlich allen Irrthum bei bloßen Gedanken aus, dieses ist aber nicht richtig. Wenn Einer 7 und 5 in eine Zahl vereinigen soll, so geschiehet es oft, daß er nicht 12, sondern 11 als die Summe ansiehet. Bei größern Zahlen ist ein solcher Irrthum noch viel leichter zu begehen. Und doch sind die Zahlbegriffe keine empirischen, sondern vor aller Erfahrung in seinem Bewußtseyn. Er urtheilt also, daß etwas, was er weiß, etwas anders sey, was er ebenfalls weiß, welches nach der obigen Erklärung unmöglich seyn sollte [186]). Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit heben, wenn man einen Unterschied zwischen Besitzen und Haben, Erwerben und Gebrauchen (κτασθαι, εχειν) macht. Wenn Jemand eine Vorstellung von etwas erlangt, und sie gleichsam in der Vorrathskammer seiner Kenntnisse niederlegt, so hat er die Vorstellung dem Besitze nach (επισασθαι, aber deswegen ist er ihrer doch nicht immer bewußt (επιστημην εχειν), sondern nur dann, wenn er diese Vorstellung wieder hervorlanget, und Gebrauch von ihr macht. Ist man nun im Besitz einer Vorstellung, ohne sie aber zu haben (ohne sie wirklich vorzustellen) so ist es möglich, daß man, wenn man sie wieder hervorsucht, um sie zu haben, eine andere an ihrer statt, z. B. den Begriff 11 anstatt 12 ergreift. Und

185) Theaetet. S. 149, 163. περι ων μεν μη οιδε τις μηδε ησθητο πωποτε, και εξιν, ως εοικεν, κτε ψευδεσθαι, κτο ψευδης δοξα· περι δε ων ισμεν τε και αισθανομεθα, εν αυτοις τουτοις ερεθεται και ελιττεται ἡ δοξα, ψευδης και αληθης γενομενη. — ευρηκας ψευδη δοξαν, ἐτι κτε εν τοις αισθησεσιν εξι περι αλληλας, κτε εν τοις διανοιας, αλλ εν τη συναμφοτερων αισθησεως προς διανοιαν.

186) Theaetet. S. 163, 165.

Und dann urtheilet man falſch. — Allein es läßt ſich doch nicht denken, daß eine ſolche Verwechſelung der Vorſtellungen vorgehen ſoll, wenn ſie in der Seele einmal vorhanden ſind. Sie muß doch wiſſen, was ſie hat, und wie ſollte ſie bei dieſem Wiſſen ſo verfahren, als wüßte ſie nichts, indem ſie eins für das andere nimmt. Wenn man auch endlich ſich einbilden wollte, in der Seele wären nicht allein Vorſtellungen, die Erkenntniſſe (επιστημαι), ſondern auch ſolche, die Nichterkenntniſſe ſind (ανεπιστημοσυναι) vorhanden, und ein falſches Urtheil beſtünde darin, daß man die eine ſtatt der andern ergriffe, ſo iſt doch damit auch nicht das geringſte gewonnen. Denn wer irrt, glaubt zum wenigſten nicht, daß er irrt; er unterſcheidet alſo nicht zwiſchen Vorſtellungen die Erkenntniſſe, und die keine Erkenntniſſe ſind. Es dringen ſich daher wieder die Fragen auf: Unterſcheidet der Irrende beide Arten von Vorſtellungen, und verwechſelt ſie doch? oder hat er von beiden keine deutliche Vorſtellung, oder nur von der einen, und urtheilet doch, die eine ſey die andere? Oder ſoll man über dieſe wieder höhere Vorſtellungen annehmen, welche verdunkelt ſind, wenn er die niedern verwechſelt [187]). — Plato konnte alſo, wie es ſcheint, dieſes Problem nicht auflöſen, und er begnügte ſich deswegen mit dem logiſchen Begriffe, den wir angegeben haben, ohne weiter in die Urſachen dieſer Erſcheinung eindringen zu wollen.

Quelle des Irrthums iſt alles, was falſche Urtheile veranlaßt, z. B. Undeutlichkeit und Unbeſtimmtheit der Begriffe, vorzüglich der Ideen. Denn, dann kann man nicht wiſſen, welche Gegenſtände unter dieſelben gehören oder nicht. Wenn man nicht weiß, was ſittlich und gerecht an ſich iſt, ſo kann man auch nicht beurtheilen, was im einzelnem Fall ſittlich und gerecht iſt [188]).

Die

187) Theaetet. S. 166, 173.

188) de Republ. S. 64. Politicus S. 64. 65.

Die Sinne können vielfältig Veranlaſſung zu Irrthümern geben. Sie erregen z. B. durch die Lebhaftigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen die Täuſchung, daß die Gegenſtände, die wir anſchauen, wirklich die Dinge an ſich ſind. Indem uns die Sinne die Gegenſtände in verſchiedener Entfernung und unter veränderlichen Verhältniſſen, in veränderter Geſtalt erblicken laſſen, begünſtigen ſie den Irrthum, die Gegenſtände jedesmal für das zu halten, was uns an ihnen erſcheint. Ein Tiſch giebt, je nachdem wir ihn von dieſer oder jener Seite anſehen, eine andere Anſicht. In dem Waſſer wird der Anblick eines Gegenſtandes wegen Brechung der Strahlen verändert. Das Verwahrungsmittel gegen dieſen Schein iſt der Verſtand, vermittelſt des Meſſens, Zählens und Wägens u. ſ. w. Denn eigentlich liegt der Fehler in der Uebereilung des Verſtandes, daß er über ein Object ein Urtheil fällt, ohne es unterſucht zu haben [189]). Die Sinnlichkeit hindert oft das Streben nach Erkenntniß, wenn ſie durch ihre Stärke zum übermäßigen Sinnengenuſſe reizet [190]). Bei jeder Erkenntniß muß das Denkvermögen wirkſam ſeyn, dies iſt aber nur dann möglich, wenn zwiſchen dieſem und der Sinnlichkeit ein proportionirtes Verhältniß ſtatt findet, daß keins weder zu ſchwach noch zu ſtark iſt [191]).

Ueber die Sprache.

Wir verbinden damit ſogleich Platos Gedanken über die Sprache, welche er, ſo viel wir wiſſen, zuerſt mit phi-

189) Protagoras S. 181. de Republica X. S. 288. 289. 298. 299. Timaeus S. 336. Philebus S. 264. 265.

190) Phaedo S. 147. 148. 180. 181. 189.

191) Timaeus S. 331. 332. 431.

philoſophiſchem Forſchungsgeiſte unterſuchte. Zwar hatten eben zu jener Zeit einige Sophiſten, vorzüglich Prodicus und Euthyphron angefangen, die Sprache zum Gegenſtande ihres Nachdenkens zu machen, aber die Sprachphiloſophie hatte wenig Gewinn davon, außer, daß das Nachdenken mehr auf dieſen Gegenſtand gelenkt wurde. Dieſe Sophiſten ſuchten ihren Ruhm als große Sprachforſcher, durch eine Menge von überfeinen Etymologien und Diſtinctionen ähnlicher Worte zu gründen, und ihr Beiſpiel war ſo verführeriſch, daß man beſorgen mußte, leere Wortkrämerei würde alle gründliche Gelehrſamkeit verdrängen [192]).

Unter andern wurde auch dadurch die Frage über die Bedeutung der Worte und den Grund derſelben veranlaßt. Es entſtanden darüber zwei Meinungen. Nach der einen waren die Worte bloß willkührliche, nach der andern natürliche Zeichen. Die Worte haben keine Aehnlichkeit mit den bezeichneten Objecten, behauptete man nach der Erſten, ſie gelten als Zeichen bloß durch Verabredung und Einverſtändniß; es iſt alſo gleich viel, mit welchem Worte man ein Object bezeichnet. (Die Worte ſind θεσει, συνθηκη, ὁμολογια). Nach der zweiten, ſind die Worte den bezeichneten Dingen ähnlich. Die Merkmale, welche dem Bezeichneten zukommen, ſind in das Wort gelegt, die Worte alſo durch das Weſen der Dinge beſtimmt, nicht willkührlich, ſondern natürlich (φυσει). Jedes Ding kann nur ein einziges Wort zur Be-

192) Cratylus S. 231. Charmides S. 128. Laches S. 200, Euthydemus S. 17. Politicus S. 13. καν διαφυλαξῃς, το μη σπαδαζειν επι τοις ονομασι, πλεσιωτερος εις το γηρας ανθρωπινῃ φρονησεως. Theaetet. S. 139.

Bezeichnung haben [193]). Plato hält es weder mit der erſten noch mit der zweiten Behauptung.

Seine Gründe gegen die erſte ſind folgende: 1) Durch eine durchgängige Willkürlichkeit der Worte wird alle Wahrheit der Sprache aufgehoben. Wenn nicht geleugnet werden kann, daß es wahre und falſche Sätze giebt, ſo müſſen es auch die einzelnen Beſtandtheile, die Worte ſeyn [194]). 2) Dieſe Behauptung könnte nur unter der Vorausſetzung wahr ſeyn, daß jedes Ding das iſt, was es jedem ſcheint, oder daß es in ſich alle nur gedenkbare Eigenſchaften zu gleicher Zeit vereinigte; dieſe Vorausſetzung iſt aber falſch, denn jedes Ding hat ſein Weſen, welches ſich nicht nach der ſubjectiven Vorſtellung dieſes oder jenes Menſchen verändert. Die Dinge richten ſich alſo nicht nach der Vorſtellung von ihnen, ſondern umgekehrt, die Vorſtellungen müſſen ſich nach den Dingen richten, wenn ſie wahr ſeyn ſollen. So wie die für ſich beſtehenden Dinge durch ihr Weſen beſtimmt ſind, ſo ſind es auch die Wirkungen und Handlungen. Sie geſchehen nicht nach unſern Vorſtellungen, ſondern nach ihrer Natur. Das Reden, Nennen, ein Object bezeichnen, iſt auch eine Handlung, die alſo auch ihr objectives Weſen haben muß, wodurch das zu wählende Mittel beſtimmt wird. Es kann alſo nicht willkührlich ſeyn, wie und durch welches Zeichen wir etwas benennen wollen [195]). 3) Jedes Wort iſt anzuſehen als ein Werkzeug oder Mittel zu einem Zweck. Der Zweck iſt die Bekanntmachung und Unterſcheidung des Weſens der Dinge. Geſetzt nun auch, die

193) Cratylus S. 230, 232.

194) Cratylus S. 233. 234.

195) Cratylus S. 234, 238.

die Worte wären willkürlich gewählte Zeichen, ſo muß ſich doch der Erfinder derſelben nach der Natur desjenigen richten, was er in Worten bezeichnen will, ſo wie der Verfertiger jedes Inſtruments die Beſchaffenheit des Objects und der Wirkung vor Augen haben muß, wenn er ein brauchbares und taugliches verfertigen will. Der Erfinder der Worte, welcher als Geſetzgeber der Sprache anzuſehen iſt, muß alſo das Weſen des zu bezeichnenden Objects in die Worte und deſſen Beſtandtheile legen, ob es gleich nicht nothwendig iſt, daß er zur Bezeichnung einer und derſelben Sache einerlei Wortlaute wähle. Die Zweckmäßigkeit und Tauglichkeit der Worte beurtheilet aber nicht der Erfinder, ſondern der Denker, der Gebrauch von ihnen macht. Es iſt alſo keinesweges die Sache jedes Menſchen, Worte zu bilden, und das Verfahren dabei iſt nicht willkürlich, ſondern durch die Natur der Dinge beſtimmt [196]).

Nach der zweiten Meinung muß man behaupten, daß es keine unrichtigen Worte giebt, daß weder in dem Denken noch in den Reden ein Irrthum möglich iſt. Dagegen macht Plato folgende Einwendungen: 1) Die Worte beziehen ſich auf etwas, als auf ihren Gegenſtand. Aber beide ſind verſchieden, ſo wie das Gemälde etwas anders iſt, als das Object, deſſen Darſtellung es iſt. Nun iſt es gar wohl möglich, daß, wie bei Gemälden, ſo auch ein Wort auf einen Gegenſtand bezogen wird, den es nicht bezeichnen ſollte. In dieſem Falle iſt die Beziehung falſch; und da dieſes mit den Nenn- und Zeitwörtern, woraus die Sprache beſtehet, geſchehen kann, ſo iſt die Möglichkeit einer falſchen Rede erwieſen [197]). Die Vergleichung der Worte mit Ge-

196) Cratylus S. 239-243.

197) Cratylus S. 322-327.

Gemälden zeigt uns noch eine andere Möglichkeit einer Verfälschung. Ein Gemälde kann treffend oder nicht treffend seyn. Im ersten Falle stellt es gerade nichts mehr noch weniger als die Gestalt und Farbenmischung des Gegenstandes dar. Im dem zweiten enthält es entweder mehr oder weniger. Das letzte ist aber immer noch ein Gemälde, wenn es auch nicht treffend ist. So kann es auch mit den Worten seyn. Der Wortbilder kann das Wesen und die Characterzüge eines Dinges vollständig ausdrücken, aber auch fremde Züge einmischen, oder wesentliche auslassen, er bildet in jenem Falle ein Wort, welches eine vollkommene, in diesem eine unvollkommene Kopie, noch immer aber ein Wort ist [198]). Es läßt sich zwar der Einwurf machen, daß, sobald etwas zu dem Worte hinzukommt, oder von demselben weggelassen wird, das Wort aufhört dasselbe Wort zu seyn, und sich also auf einen andern Gegenstand beziehen muß. Allein dieser Einwurf paßt nur auf Zahlen. Durch Hinzusetzung oder Wegnehmung einer Einheit entsteht sogleich eine andere Zahl. Bei Qualitäten aber verhält es sich anders. Im Gegentheil darf eine Kopie, ein Bild, nicht einmal alle Eigenthümlichkeiten des Originals in sich fassen, es würde sonst keine Kopie mehr, sondern das Original selbst seyn, wobei alle Unterscheidung aufhören müßte. Die Worte dürfen also nicht einmal alles in sich fassen, was in dem Objecte ist; sie müssen bald mehr bald weniger von dem den Objecte zukommenden Merkmalen (προσφορα) enthalten. In dieser Rücksicht können sie bald vollkommen, bald unvollkommen seyn. Jedes Wort bezeichnet aber noch immer das Object, so lange nur der unbestimmteste Begriff desselben ihm zum Grunde liegt. Es erhellet aber

198) Cratylus S. 327. 328.

aber auch daraus, daß man ein anderes Princip für die Wahrheit der Bezeichnung durch Worte ſuchen muß [199]). 2) Wenn die Worte natürliche Zeichen wären, ſo müßte man dieſe Vorausſetzung vorzüglich an den Stammwörtern (τα πρωτα) durch die Uebereinſtimmung ihrer Elemente mit der Natur der Dinge beweiſen können. Dieſer Beweis aber fehlet. Wenn man z. B. annimmt, das ρ bedeute Bewegung und Härte, das λ aber das Sanfte und Weiche, ſo kommen beide Laute in dem Worte σκληροτης vor, wofür die Eretrienſer σκληροτηρ ſagen. Welcher Grund läßt ſich das von angeben, wenn man nicht ſagen will, das λ ſey ein falſcher Zuſatz in dem Worte? Und auch dieſes zugegeben, ſo wiſſen wir doch eben ſo gut, was das Wort bedeutet, als wenn es dieſen Zuſatz nicht hätte, ſo wie wir die Eretrienſer verſtehen, wenn ſie σκληροτηρ für σκληροτης ſagen. Das macht, wird man vielleicht ſagen, die Gewohnheit. Gut, aber Gewohnheit und Einverſtändniß ſind dem Begriffe nach nicht verſchieden. Man will damit nichts anders ſagen, als ein anderer denkt ſich bei einem Worte dieſelbe Vorſtellung, welche ich damit verbinde. Das Wort iſt dann eine Bekanntmachung des Objects, eine Belehrung und Bezeichnung, die Elemente des Worts mögen der bezeichneten Sache ähnlich oder unähnlich ſeyn. Die Richtigkeit der Worte beſtehet nach dieſer Vorſtellungsart darin, daß mit ihnen als bloßen Zeichen eine gewiſſe Bedeutung allgemein verknüpft wird, und der Grund dieſer allgemeinen Bedeutung (worin die Wahrheit der

199) Cratylus S. 329-333. γελοια γαν ὑπο των ονοματων παθοι αν εκεινα ὡν ονοματα εϛι τα ονοματα, ει παντα πανταχη αυτοις ὁμοιωθειη. διττα γαρ αν τα παντα γενοιτο, και κ αν εχοι αυτων ειπειν κοτερον ὑποτερον εϛι, το μεν, αυτο, το δε, ονομα.

Vorſtellungen von den Dingen, ſ
zu denſelben Irrthümern. Man k
den, dieſer Fall ſey nicht gedenkbar,
monie in der Sprache ſeyn k
iſt nichts geſagt, denn der Spra
falſche Anſicht, einen irrig
haben, der ſich über das Ganze d
Ein Syſtem kann ohne Wide
ſequent, und doch dabei falſ
Grund falſch iſt. Der Grundiert
unmerkliche Art mit allen Worten v
ſich nicht leicht entdecken läßt [201]).

200) Cratylus S. 333, 335.
τι διαφορον λεγειν συνθηκης, η
εθος, η ὁτι εγω ὁταν τατο Φθ
εκεινο, συ δε γινωσκεις, ὁτι εκ
δε τατο ὁτως εχει, τι αλλο η α

201) Cratylus S. 337 - 343.
ſem Geſpräch eine Menge von Etym
für das Heraclitiſche Syſtem von eine
derlichkeit der Dinge bald für das en

die Frage aufwerfen: Hatten die Sprachersinder eine Erkenntniß von den Dingen, welche ſie mit Worten bezeichneten oder nicht? Wäre die Erkenntniß bloß durch Worte möglich, ſo müßte man den letzten Fall annehmen, wodurch die ganze Hypotheſe über den Haufen geworfen würde. Iſt aber das erſte, ſo folget daraus, daß es nicht unmöglich iſt, die Dinge auf einem andern Wege, als durch Worte zu erkennen. Und es erhellet daraus die Nothwendigkeit eines Kriteriums der Wahrheit, durch welches die Richtigkeit der Worte beurtheilt werden muß, und das um ſo mehr, wenn man ſie für Kopien der Dinge hält, deren Uebereinſtimmung erſt dann eingeſehen werden kann, wenn man die Dinge erkennt hat [202]).

Das Reſultat, welches Plato daraus zog, war dieſes: daß er die eine und andere Meinung weder ganz verwerfen noch ganz annehmen konnte [203]). Er unterſchei-

nen. Es kann ſeyn, daß keine einzige die Kritik aushält, wie Menage behauptet, aber ſelbſt dieſe Kritik würde am unrechten Orte angebracht ſeyn. Denn es iſt nur zu gewiß, daß es Plato mit dieſen Wortforſchungen gar kein Ernſt war, ſondern daß er nur die Sophiſten auf eine feine Art perſifflirte. Dies wird ſchon durch die Ausdrücke: er ſey von Euthyphrons Weisheit begeiſtert; Euthyphrons Weisheit ſey in ihn übergegangen; er ſey über ſeine überſchwänglichen Einſichten erſtaunt u. ſ. w. (man ſehe S. 256. 261. 276. 279. 280. 283. 291.) auſſer allem Zweifel geſetzt.

202) Cratylus S. 343.

203) Cratylus S. 236. εμοι μεν γαρ και αυτω αρεσκει μεν, κατα το δυνατον ὁμοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι· αλλα μη ὡς αληθως τῳ τα. Ἑρμογενες,

oder vielmehr die Begriffe von Objecten
ſie von einander zu unterſcheiden. Ma
Wort als eine Darſtellung (μιμησις)
nicht jede Darſtellung und Nachahmu
Wenn man die Stimme eines Thiers
ahmt, ſo iſt es ein bloßes Nachahmen,
ſo wie ein Gemälde kein Wort iſt.
Darſtellung für den Verſtand
griffe, als eine mittelbare D
Objecte. Eigentlich ſollte nun das
zu Bezeichnende beſtimmt ſeyn; weil
durchgängig möglich iſt, ſo iſt die Willkü
der Sprache ausgeſchloſſen. Dieſes h
den Zweck der Sprache, Belehrung und
bald man nur mit dem Zeichen allgemei
verbindet. Aber nothwendig muß es
Worten geben, wonach man dieſe beurth

γας, ηλισχρα ἡ ἡ ἑλκη αὐτη της σμ
καιον δε ἡ και τῳ φορτικῳ τετω π
συνθηκη.

Plato berührt zuweilen die Frage über den Urſprung der Sprache. Er denkt ſich überhaupt die Sprache als ein Product eines Verſtandes (διανοια) und er konnte nicht anders, weil er ſie hauptſächlich nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtet. Es fragt ſich nun aber weiter: ob eine göttliche Intelligenz oder die menſchliche Vernunft Urſache der Sprache iſt. Ungeachtet er dieſe Frage nur berühret, ſo kann man doch leicht ſehen, wofür er ſich erklärt. Die Ableitung einer Sprache von der Gottheit kommt ihm wie die Maſchine in den Schauſpielen vor, wo eine Gottheit erſcheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht gelöſt werden kann. Er iſt alſo für den menſchlichen Urſprung der Sprache [205]).

Der Einfluß der Sprache auf philoſophiſche Unterſuchungen war dem Plato nicht entgangen. Daher giebt er auch einige Regeln an, welche der Denker zu befolgen hat. So wie jedes Wort eine Bedeutung hat, wenn es nicht ein bloßer Schall iſt, ſo kann auch jedes Wort im ſtrengen Sinne nur einen Gegenſtand bezeichnen. Es giebt daher eigentlich keine Synonyme. So lange man daher eine und dieſelbe Sache mit mehr als einem Wort ausdrückt, ſo kann man ſicher ſchließen daß der eigentliche Begriff derſelben noch nicht gefunden iſt. Es iſt alſo gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als

τα νυν ξρογγυλα καλεμενα, συθεα κεκλησθαι. Sophiſta S. 297. Φαινεται δε ὁ λεγομεν, συμμιξις αλληλων και ὀξης.

205) Cratylus S. 296, 343, 316. ει μη αρα δη ὡσπερ οἱ τραγωδοποιοι, επειδαν τι απορωσιν, επι τας μηχανας ατραπουσι, θεας λεγοντες, και ημεις ἁτως εἰποντες απαλλαξωμεν, ὁτι τα πρωτα ονοματα οἱ θεοι εθεσαν, και δια τουτο ορθως εχει.

die Bedeutung der Worte zu beſtimmen, und ähnliche Worte zu unterſcheiden. Wo es auf Strenge und Genauigkeit im Denken ankommt, iſt dies eine unerlaßliche Pflicht, ob es gleich anderswo gegen den guten Geſchmack iſt und Pedanterei verräth, die Worte nach der größten Strenge abzuwägen [206]).

Zweiter Theil.

Phyſiologie (Metaphyſik).

Die Darſtellung der Platoniſchen Metaphyſik, von welcher Wiſſenſchaft die erſte Idee Plato hatte, deren Erfindung alſo ihm mit eben dem Recht zugeſchrieben werden kann, als dem Ariſtoteles, iſt eine der ſchwierigſten Arbeiten, weil dieſer Theil ſeiner Philoſophie ſchon an ſich dunkel und verworren, dann aber auch am meiſten fragmentariſch in ſeinen Schriften abgehandelt iſt. Dieſe Bruchſtücke zuſammen zu leſen, koſtet wenig Mühe; aber ſie zu einem Ganzen zuſammen reihen, das iſt es, was die Darſtellung erſchweret. Denn von dem eignen Gliederbau ſeines Syſtems wiſſen wir zu wenig, um dieſen zum Leitfaden zu nehmen, und in den Zuſchnitt unſerer ehemaligen Metaphyſik wollen ſich ſeine Lehrſätze auch nicht fügen, theils weil immer einer den andern vorausſetzt, und man ſeine Theologie nicht ohne die Pſychologie und Kos-

206) Sophiſta S. 256. Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον, τα μεν πολλα ουκ αγεννες, αλλα μαλλον το τουτου εναντιον ανελευθερον· εχι δε ότι αναγκαιον.

Kosmologie, und dieſe nicht ohne jene vollkommen verſtehen kann, theils weil zur ſyſtematiſchen Verbindung noch nicht genug vorgearbeitet iſt, auch noch zu viele Lücken vorkommen.

Indeſſen ſiehet man doch bald, daß bei allen dieſen ſpeculativen Zurüſtungen der eigentliche Zweck der Vernunft auf die Erkenntniß Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, und zwar aus einem doppelten Intereſſe der Speculation und der Moral, gerichtet war. Das Intereſſe, mit welchem dieſe Gegenſtände bearbeitet ſind, führen uns ſchon von ſelbſt auf dieſes Reſultat. Die Idee der Gottheit iſt der Mittelpunct ſeines ganzen Syſtems, es hat nur in dieſem Einheit und Haltung. Es iſt das letzte Glied in der ganzen Kette ſeines Raiſonnements. Alles, was die Vernunft ſo angelegentlich zu wiſſen verlangt, die Erkenntniß der Dinge und der Beſtimmung des Menſchen, die Erreichung des letzten Zwecks und ſelbſt die Möglichkeit, daß die Vernunft dies alles erkennen kann, hängt zuletzt davon ab, daß ein Gott iſt. Dieſes iſt alſo der Punct, den wir bei Darſtellung ſeines Syſtems feſt halten müſſen. Es kann nur darüber noch die Frage ſeyn, ob wir dieſes Syſtem analytiſch oder ſynthetiſch, oder mit andern Worten, ob wir mit dem letzten Princip anfangen oder ſchließen ſollen? Durch das Erſte ſiehet man deutlicher, wie Plato auf ſein Syſtem kam, durch das Zweite kann man dieſes ſelbſt beſſer überſehen. Doch vielleicht iſt es das beſte, beide Methoden mit einander zu verbinden, und dieſen Ideengang hat uns ſelbſt Plato aufgezeichnet [207]). Wir werden alſo erſt Platos Ideengang entwickeln, durch welchen er auf die Idee der Gottheit als das letzte Princip alles Seyns und Erkennens kam, dann die

207) de Republ. VI. S. 124.

Lehre von Gott, von der Welt und der Seele, in wie fern ſie Plato bearbeitet hat, darſtellen, voraus aber einige ontologiſche Begriffe und Sätze ſchicken, welche zum beſſern Verſtehen ſeiner Lehrſätze erforderlich ſind.

I.

Entwickelung einiger metaphyſiſcher Begriffe und Grundſätze.

Das Wort ov iſt in der Platoniſchen Philoſophie ſehr vieldeutig. Es bedeutet a) überhaupt das Object einer Vorſtellung, das, was vorgeſtellt und gedacht wird [208]). b) Das Objective, was ſich auf ein Object beziehet [209]). c) Das Poſitive im Gegenſatz des Negativen, oder der Inbegriff von realen Merkmalen, welche den Begriff eines Objects ausmachen [210]). d) Das Beharrliche und Bleibende in Gegenſatz der wechſelnden Beſtimmungen [211]). e) Das Weſen im Gegenſatz des Nichtweſentlichen, Zufälligen(ποιον) [212]). f) Das, was objective Realität auſſer der Vorſtellung hat, das Exiſtirende [213]). g) Ein Object, ſowohl das in der Idee gedachte, welches in ſeinen Prädicaten unveränderlich iſt, als das Object, was angeſchaut

208) Theaet. S. 148. 149. Phaedo S. 179.

209) Sophiſta S. 295.

210) Sophiſta S. 281, 295.

211) Timaeus S. 343.

212) Epiſtola VII. S. 132.

213) Sophiſta S. 206.

ſchaut wird und in ſeinen Prädicaten **veränderlich** iſt [214]). Das ον iſt alſo überhaupt ein Ding, welches nach den Kategorien beſtimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ον iſt μη ον. Dieſes iſt entweder das dem ον **contradictoriſch entgegengeſetzte**, oder nur ein von demſelben **Verſchiedenes**. In der erſten Bedeutung wäre es etwas, dem gar keine Realität zukommt, ein **Unding**. Das läßt ſich aber gar nicht denken. Denn jedes Object wird durch Merkmale gedacht. **Mit dem aber, was gar nicht iſt, läßt ſich kein einziges poſitives Merkmal verbinden**, und es müßte alſo durch lauter **Negationen** vorgeſtellt werden, wobei aber in Gedanken Nichts übrig bleibt. **Ein Unding läßt ſich nicht denken**, und was ſich nicht denken läßt, kann auch nicht wirklich ſeyn [215]). Das μη ον läßt ſich alſo nur in der zweiten Bedeutung denken, wo es noch immer etwas **Reales** bedeutet, das aber von einem andern Realen **verſchieden**, alſo nur von dem letzten verneinet wird; es iſt mit einem Wort das **Negative in logiſcher nicht in realer Bedeutung** [216]).

Uns

214) Timaeus S. 301. 348. Phaedo S. 179. 180. Sophiſta S. 266. τῳ Φιλοσοφῳ αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν ξυναμφοτερα καλειν.

215) Sophiſta S. 241, 243. συννοεις ουν, ὡς ουτε Φθεγξασθαι δυνατον ορθως, ουτ' ειπειν, ουτε διανοηθηναι το μη ον αυτο καθ' αυτο, αλλ' εξιν αδιανοητον τε και αρρητον, και αφθεγκτον, και αλογον. — τῳ μη ὀντι των ὀντων μηδεν προσγιγνεσθαι δυνατον. S. 285.

216) Sophiſta S. 285, 286.

Worte beſteht) iſt die Uebereinkunft, die Bedeutung anzuerkennen, aber nicht Uebereinſtimmung mit der Sache, die bezeichnet werden ſoll [200]). 3) Dieſe Meinung ſetzt uns der Gefahr der größten Irrthümer aus. Denn nach ihr hat man mit dem Worte auch die Erkenntniß des bezeichneten Objects. Hätten nun die Erfinder einer Sprache irrige Vorſtellungen von den Dingen, ſo verleiten ſie uns alle zu denſelben Irrthümern. Man könnte dagegen einwenden, dieſer Fall ſey nicht gedenkbar, weil ſonſt keine Harmonie in der Sprache ſeyn könnte. Allein damit iſt nichts geſagt, denn der Spracherfinder konnte eine falſche Anſicht, einen irrigen Geſichtspunct haben, der ſich über das Ganze der Sprache erſtreckte. Ein Syſtem kann ohne Widerſpruch und conſequent, und doch dabei falſch ſeyn, wenn ſein Grund falſch iſt. Der Grundirthum kann auf eine ſo unmerkliche Art mit allen Worten verwebt ſeyn, daß er ſich nicht leicht entdecken läßt [201]). Es läßt ſich zweitens die

200) Cratylus S. 333. 335. εθος δε λεγων, οιει τι διαφορον λεγειν συνθηκης, η αλλο τι λεγεις το εθος, η ὁτι εγω ὁταν τατο φθεγγωμαι, διανοημαι εκεινο, συ δε γινωσκεις, ὁτι εκεινο διανοημαι — ει δε τατο ἁτως εχει, τι αλλο η αυτος σαυτῳ συνεθε.

201) Cratylus S. 337 - 343. Plato giebt in dieſem Geſpräch eine Menge von Etymologien, welche bald für das Heraclitiſche Syſtem von einer allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge bald für das entgegengeſetzte zu entſcheiden ſcheinen. Er unterſtützt damit ſein Raiſonnement, aber ſie machen keineswegs den Hauptgegenſtand dieſes Dialogs aus, wie Diogenes Laert. III. §. 25. und Dionyſius Halicarnaſſ. περι συνθεσεως ονοματων c. 16. anzunehmen ſcheinen.

die Frage aufwerfen: Hatten die Spracherfinder eine Erkenntniß von den Dingen, welche ſie mit Worten bezeichneten oder nicht? Wäre die Erkenntniß bloß durch Worte möglich, ſo müßte man den letzten Fall annehmen, wodurch die ganze Hypotheſe über den Haufen geworfen würde. Iſt aber das erſte, ſo folget daraus, daß es nicht unmöglich iſt, die Dinge auf einem andern Wege, als durch Worte zu erkennen. Und es erhellet daraus die Nothwendigkeit eines Kriteriums der Wahrheit, durch welches die Richtigkeit der Worte beurtheilt werden muß, und das um ſo mehr, wenn man ſie für Kopien der Dinge hält, deren Uebereinſtimmung erſt dann eingeſehen werden kann, wenn man die Dinge erkennt hat [202]).

Das Reſultat, welches Plato daraus zog, war dieſes: daß er die eine und andere Meinung weder ganz verwerfen noch ganz annehmen konnte [203]). Er unterſchei-

nen. Es kann ſeyn, daß keine einzige die Kritik aushält, wie Menage behauptet, aber ſelbſt dieſe Kritik würde am unrechten Orte angebracht ſeyn. Denn es iſt nur zu gewiß, daß es Plato mit dieſen Wortforſchungen gar kein Ernſt war, ſondern daß er nur die Sophiſten auf eine feine Art perſifflirte. Dies wird ſchon durch die Ausdrücke: er ſey von Euthyphrons Weisheit begeiſtert; Euthyphrons Weisheit ſey in ihn übergegangen; er ſey über ſeine überſchwänglichen Einſichten erſtaunt u. ſ. w. (man ſehe S. 256. 261. 276. 279. 280. 283. 291.) auſſer allem Zweifel geſetzt.

202) Cratylus S. 343.

203) Cratylus S. 236. εμοι μεν γαρ και αυτῳ αρεσκει μεν, κατα το δυνατον ὁμοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι· αλλα μη ὡς αληθως τῳ τα. Ἑρμογενες,

ſcheidet nehmlich das Materiale und das Formale der Worte. Das letzte iſt der Begriff (λογος), der durch das Wort bezeichnet wird; jenes iſt das bloße Zeichen. Das Zeichen kann nun willkührlich gewählt ſeyn, aber der zu bezeichnende Begriff iſt durch die Natur des Gegenſtandes beſtimmt. Der Zweck der Sprache iſt, Objecte, oder vielmehr die Begriffe von Objecten zu bezeichnen, und ſie von einander zu unterſcheiden. Man kann daher jedes Wort als eine Darſtellung (μιμησις) betrachten. Aber nicht jede Darſtellung und Nachahmung iſt ein Wort. Wenn man die Stimme eines Thiers durch Töne nachahmt, ſo iſt es ein bloßes Nachahmen, aber kein Nennen, ſo wie ein Gemälde kein Wort iſt. Das Wort iſt eine Darſtellung für den Verſtand durch die Begriffe, als eine mittelbare Darſtellung der Objecte. Eigentlich ſollte nun das Zeichen durch das zu Bezeichnende beſtimmt ſeyn; weil dieſes aber nicht durchgängig möglich iſt, ſo iſt die Willkühr nicht ganz von der Sprache ausgeſchloſſen. Dieſes hindert auch nicht den Zweck der Sprache, Belehrung und Mittheilung, ſobald man nur mit dem Zeichen allgemein einerlei Begriff verbindet. Aber nothwendig muß es etwas außer den Worten geben, wonach man dieſe beurtheilet [204]).

Plato

γας, γλισχρα ἡ ἡ ὁλη αὐτη της ομοιοτητος, αναγκαιον δε ἡ και τῳ φορτικῳ τετῳ προσχρησθαι, τῃ συνθηκῃ.

204) Cratylus S. 311. 312. ει τις αυτο τουτο μιμεισθαι δυναιτο εκεινην την ουσιαν γραμμασι τε και συλλαβαις, αφ' ου αν δηλοι ἑκαστον ὁ εστιν; 249-251. 333-335. Epiſtola VII. S. 133. ονομα τε αυτων φαμεν εδεν εδενι βεβαιον ειναι, κωλυει δ' εδεν τα

Plato berührt zuweilen die Frage über den Urſprung der Sprache. Er denkt ſich überhaupt die Sprache als ein Product eines Verſtandes (διανοια) und er konnte nicht anders, weil er ſie hauptſächlich nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtet. Es fragt ſich nun aber weiter: ob eine göttliche Intelligenz oder die menſchliche Vernunft Urſache der Sprache iſt. Ungeachtet er dieſe Frage nur berührt, ſo kann man doch leicht ſehen, wofür er ſich erklärt. Die Ableitung einer Sprache von der Gottheit kommt ihm wie die Maſchine in den Schauſpielen vor, wo eine Gottheit erſcheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht gelöſt werden kann. Er iſt alſo für den menſchlichen Urſprung der Sprache [205]).

Der Einfluß der Sprache auf philoſophiſche Unterſuchungen war dem Plato nicht entgangen. Daher giebt er auch einige Regeln an, welche der Denker zu befolgen hat. So wie jedes Wort eine Bedeutung hat, wenn es nicht ein bloßer Schall iſt, ſo kann auch jedes Wort im ſtrengen Sinne nur einen Gegenſtand bezeichnen. Es giebt daher eigentlich keine Synonyme. So lange man daher eine und dieſelbe Sache mit mehr als einem Wort ausdrückt, ſo kann man ſicher ſchließen daß der eigentliche Begriff derſelben noch nicht gefunden iſt. Es iſt alſo gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als

τα νυν ξρογγυλα καλεμενα, ευθεα κεκλησθαι. Sophiſta S. 297. Φαινεται δε ὁ λεγομεν, συμμιξις αισθησεως και ὀξης.

205) Cratylus S. 296, 343, 316. ει μη αρα δη ὡσπερ οἱ τραγωδοποιοι, επειδαν τι απορωσιν, επι της μηχανης ατραφευγουσι, θεους κρεμαντες, και ἡμεις ἀτως ειποντες απαλλαξωμεν, ὁτι τα πρωτα ονοματα οἱ θεοι εθεσαν, και δια ταυτα ορθως εχει.

die Bedeutung der Worte zu beſtimmen, und ähnliche Worte zu unterſcheiden. Wo es auf Strenge und Genauigkeit im Denken ankommt, iſt dies eine unerlaßliche Pflicht, ob es gleich anderswo gegen den guten Geſchmack iſt und Pedanterei verräth, die Worte nach der größten Strenge abzuwägen [206]).

Zweiter Theil.

Phyſiologie (Metaphyſik).

Die Darſtellung der Platoniſchen Metaphyſik, von welcher Wiſſenſchaft die erſte Idee Plato hatte, deren Erfindung alſo ihm mit eben dem Recht zugeſchrieben werden kann, als dem Ariſtoteles, iſt eine der ſchwierigſten Arbeiten, weil dieſer Theil ſeiner Philoſophie ſchon an ſich dunkel und verworren, dann aber auch am meiſten fragmentariſch in ſeinen Schriften abgehandelt iſt. Dieſe Bruchſtücke zuſammen zu leſen, koſtet wenig Mühe; aber ſie zu einem Ganzen zuſammen reihen, das iſt es, was die Darſtellung erſchweret. Denn von dem eignen Gliederbau ſeines Syſtems wiſſen wir zu wenig, um dieſen zum Leitfaden zu nehmen, und in den Zuſchnitt unſerer ehemaligen Metaphyſik wollen ſich ſeine Lehrſätze auch nicht fügen, theils weil immer einer den andern vorausſetzt, und man ſeine Theologie nicht ohne die Pſychologie und Kos-

206) Sophiſta S. 256. Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον, τα μεν πολλα ουκ αγεννες, αλλα μαλλον το τουτου εναντιον ανελευθερον· εξι δε ότι αναγκαιον.

Kosmologie, und dieſe nicht ohne jene vollkommen verſtehen kann, theils weil zur ſyſtematiſchen Verbindung noch nicht genug vorgearbeitet iſt, auch noch zu viele Lücken vorkommen.

Indeſſen ſiehet man doch bald, daß bei allen dieſen ſpeculativen Zurüſtungen der eigentliche Zweck der Vernunft auf die Erkenntniß Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, und zwar aus einem doppelten Intereſſe der Speculation und der Moral, gerichtet war. Das Intereſſe, mit welchem dieſe Gegenſtände bearbeitet ſind, führen uns ſchon von ſelbſt auf dieſes Reſultat. Die Idee der Gottheit iſt der Mittelpunct ſeines ganzen Syſtems, es hat nur in dieſem Einheit und Haltung. Es iſt das letzte Glied in der ganzen Kette ſeines Raiſonnements. Alles, was die Vernunft ſo angelegentlich zu wiſſen verlangt, die Erkenntniß der Dinge und der Beſtimmung des Menſchen, die Erreichung des letzten Zwecks und ſelbſt die Möglichkeit, daß die Vernunft dies alles erkennen kann, hängt zuletzt davon ab, daß ein Gott iſt. Dieſes iſt alſo der Punct, den wir bei Darſtellung ſeines Syſtems feſt halten müſſen. Es kann nur darüber noch die Frage ſeyn, ob wir dieſes Syſtem analytiſch oder ſynthetiſch, oder mit andern Worten, ob wir mit dem letzten Princip anfangen oder ſchließen ſollen? Durch das Erſte ſiehet man deutlicher, wie Plato auf ſein Syſtem kam, durch das Zweite kann man dieſes ſelbſt beſſer überſehen. Doch vielleicht iſt es das beſte, beide Methoden mit einander zu verbinden, und dieſen Ideengang hat uns ſelbſt Plato aufgezeichnet [207]). Wir werden alſo erſt Platos Ideengang entwickeln, durch welchen er auf die Idee der Gottheit als das letzte Princip alles Seyns und Erkennens kam, dann die

207) de Republ. VI. S. 124.

Lehre von Gott, von der Welt und der Seele, in wie fern ſie Plato bearbeitet hat, darſtellen, voraus aber einige ontologiſche Begriffe und Sätze ſchicken, welche zum beſſern Verſtehen ſeiner Lehrſätze erforderlich ſind.

I.

Entwickelung einiger metaphyſiſcher Begriffe und Grundſätze.

Das Wort ov iſt in der Platoniſchen Philoſophie ſehr vieldeutig. Es bedeutet a) überhaupt das Object einer Vorſtellung, das, was vorgeſtellt und gedacht wird [208]). b) Das Objective, was ſich auf ein Object beziehet [209]). c) Das Poſitive im Gegenſatz des Negativen, oder der Inbegriff von realen Merkmalen, welche den Begriff eines Objects ausmachen [210]). d) Das Beharrliche und Bleibende in Gegenſatz der wechſelnden Beſtimmungen [211]). e) Das Weſen im Gegenſatz des Nichtweſentlichen, Zufälligen (ποιον) [212]). f) Das, was objective Realität auſſer der Vorſtellung hat, das Exiſtirende [213]). g) Ein Object, ſowohl das in der Idee gedachte, welches in ſeinen Prädicaten unveränderlich iſt, als das Object, was angeſchaut

208) Theaet. S. 148. 149. Phaedo S. 179.

209) Sophiſta S. 295.

210) Sophiſta S. 281, 295.

211) Timaeus S. 343.

212) Epiſtola VII. S. 132.

213) Sophiſta S. 206.

ſchaut wird und in ſeinen Prädicaten veränderlich iſt [214]). Das ον iſt alſo überhaupt ein Ding, welches nach den Kategorien beſtimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ον iſt μη ον. Dieſes iſt entweder das dem ον contradictoriſch entgegengeſetzte, oder nur ein von demſelben Verſchiedenes. In der erſten Bedeutung wäre es etwas, dem gar keine Realität zukommt, ein Unding. Das läßt ſich aber gar nicht denken. Denn jedes Object wird durch Merkmale gedacht. Mit dem aber, was gar nicht iſt, läßt ſich kein einziges poſitives Merkmal verbinden, und es müßte alſo durch lauter Negationen vorgeſtellt werden, wobei aber in Gedanken Nichts übrig bleibt. Ein Unding läßt ſich nicht denken, und was ſich nicht denken läßt, kann auch nicht wirklich ſeyn [215]). Das μη ον läßt ſich alſo nur in der zweiten Bedeutung denken, wo es noch immer etwas Reales bedeutet, das aber von einem andern Realen verſchieden, alſo nur von dem letzten verneinet wird; es iſt mit einem Wort das Negative in logiſcher nicht in realer Bedeutung [216]).

Uns

214) Timaeus S. 301. 348. Phaedo S. 179. 180. Sophiſta S. 266. τῳ Φιλοσοφῳ αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν ξυναμφοτερα καλειν.

215) Sophiſta S. 241, 243. συννοεις ουν, ὡς ουτε Φθεγξασθαι δυνατον ορθως, ουτ' ειπειν, ουτε διανοηθηναι το μη ον αυτο καθ' αυτο, αλλ' εξιν αδιανοητον τε και αρρητον, και αφθεγκτον, και αλογον. — τῳ μη ὀντι των ὀντων μηδεν προσγιγνεσθαι δυνατον. S. 285.

216) Sophiſta S. 285, 286.

Unter einem Dinge verſtehen wir den Inbegriff von Merkmalen, die ihm zukommen, und durch welche wir es vorſtellen. Bei einem Menſchen ſtellen wir uns Farbe, Geſtalt, Größe, Tugenden und Laſter vor, Merkmale, die wir in die Einheit eines Objects zuſammenfaſſen. Jedes Ding iſt in dieſer Rückſicht Eins und Vieles. Vieles, in Rückſicht auf die Merkmale, die wir uns bei einem Objecte denken; Eins, weil dieſes Mannichfaltige in die Einheit eines Objects aufgenommen wird [217]). Der Inbegriff von dieſen Merkmalen macht das Weſen dieſes Objects aus; es ſind die poſitiven Merkmale, in Anſehung deren das Object iſt, das heißt, beſtimmt wird. Indem aber ein Merkmal in das Object aufgenommen wird, wird dadurch das Gegentheil ausgeſchloſſen. Ein Object mit beſtimmten Prädicaten unterſcheidet ſich durch dieſelbe von andern Dingen. Indem es von alle dem, was es ſelbſt nicht iſt, unterſchieden wird, denken wir uns Merkmale, die von dem Object ausgeſchloſſen werden, und beſtimmen, was das Object nicht iſt. Dieſes ſind die negativen Prädicate. Die Bewegung iſt z. B., mit ſich ſelbſt vergliechen, identiſch (ταυτον), aber ſie iſt nicht die Identität ſelbſt. In der erſten Rückſicht kommt die Identität der Bewegung zu, in der andern wird ſie von ihr ausgeſchloſſen; wir beſtimmen die Bewegung in dem erſten Falle poſitiv, im zweiten negativ [218]). Ein negatives Merkmal in Rückſicht auf das Object, von dem es ausgeſchloſſen wird, iſt μη ὀν. das iſt, es iſt nicht

217) Sophiſta S. 269. ὁυτως ἑν ἑκαϛον ὑποθεμενοι παλιν αυτο πολλα και πολλοις ονομασι, λεγομεν. Parmenides S. 76, 77. Philebus E, 215.

218) Sophiſta S. 276, 280.

nicht daſſelbe Object, es gehört nicht mit in den Inbegriff ſeiner Merkmale. An ſich hat das negative Merkmal ſo gut Realität, als ein poſitives. Wäre es nicht etwas Reales, ſo könnte es nicht gedacht werden. Nur das Reale kann mit dem Realen vereiniget oder von demſelben ausgeſchloſſen werden. Dieſes μη ον ſtehet unter dem Gattungsbegriff des verſchiedenen (ἑτερον θατερον) oder unter dem Grundſatz: alles was von einem Objecte verſchieden iſt, wird, inſofern es verſchieden iſt, von demſelben ausgeſchloſſen [219].

Jedes Ding iſt Vieles und unendlich Vieles nicht, das heißt, es enthält eine Vielheit von poſitiven, und eine Unendlichkeit von negativen Merkmalen [220]. Denn die Merkmale, unter denen ein Ding gedacht wird, laſſen ſich beſtimmt aufzählen, aber nicht die negativen, weil die Vergleichung, wie andere verſchiedenen Dingen, worauf ſie beruhen, keine Grenzen hat.

Das Wort ουσια und ειναι hat faſt dieſelben Bedeutungen, als ον. Es bedeutet a) ein reales Object, ein Ding, ſowohl ein veränderliches als unverän-

der-

219) Sophiſta S. 282. και το ον αῦ ἡμιν, ὅσα περὶ εϛι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ εϛιν. εκεινα γαρ ουκ ον, ἑν μεν αυτο εϛιν, απειραντα δε τον αριθμον τ' αλλα ουκ εϛιν αυ. S. 286.

220) Sophiſta S. 281. περι ἑκαϛον των ειδων πολυ μεν ἐϛι το ον, απειρον δε πλῆθει το μη ον. S. 286. ὡϛε το ον αναμφιϛβητως αυ μυρια ἐπ' μυριοις ουκ ϵϛι· και τ' αλλα δὴ καθ' ἑκαϛον ὁυτω και ξυμπαντα πολλαχῃ μεν ϵϛι, πολλαχῃ δ' ουκ ϵϛι. S. 295.

derliches [221]). b) Die Realität, oder das Prädicat, welches jedem Dinge, in ſofern es iſt, zukommt [222]). c) Das Weſen oder den Inbegriff von Merkmalen eines Dinges [223]). d) Das Seyn auſſer der Vorſtellung, die Exiſtenz [224]).

Jedem Ding kommt eine Zahl zu. Denkt man ſich Objecte, ſo muß man ſie als ein, zwei oder mehrere Objecte denken. Die Zahlbegriffe ſind bei dem Plato reine Begriffe, und eine Bedingung, unter welcher Objecte gedacht werden. Ungeachtet Plato den reinen Begriffen noch nicht bis auf den Grund nachgeſpürt hatte, ſo erkannte er doch, daß dieſe Begriffe von dem Denken unzertrennlich, und die Denkakte der Grund derſelben ſind, daß daher, ſo wie der Verſtand etwas als verſchieden deutlich unterſcheidet, ſich der Gedanke von einem und wieder einem Objecte unwiderſtehlich aufdringet [225]).

Ganz

221) Philebus S. 241. Phaedo S. 178. Theaetet. S. 124, 128.

222) Sophiſta S. 268. και απιδων αυτων, (ϛασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν ουτως ειναι προσειπας αμφοτερα.

223) Cratylus S. 312.

224) Sophiſta S. 206.

225) Sophiſta S. 242. αναγκη τον τι λεγοντα εν γε τι λεγειν. ενος γαρ δη το γε τι φησεις σημειον ειναι. το δε τινε, δυοιν. το δε τινες, πολλων de Republica VII. S. 146. 147. ουκουν, εαν δυο φαινηται; ετερον τε και εν εκατερον φανεται; ναι. ει αρα εν εκατερον, αμφοτερα δε δυο, τα γε δυο

Ganz (ὅλον, το παν) heißt etwas, das alle Theile hat, aus denen es beſteht, wo nichts fehlt. Alle Theile zuſammen genommen ſind das All. Das Ganze und das All ſind Eine. Jede Zahl als Zahl iſt ein Ganzes; denn ſo viel Theile zuſammen genommen werden, ſo groß iſt die Zahl [225]).

Was aus Theilen beſteht, iſt zuſammengeſetzt, und daher auch theilbar (μεριςον, συνθετον). Was nicht aus Theilen beſteht, iſt einfach, untheilbar, z. B. die Einheit, der Punct, ein Laut (αμερες, αξυνθετον). Das Zuſammengeſetzte beſteht entweder aus ähnlichen Theilen (ὁμοιομερες) wo das Ganze von den Theilen nur durch die Quantität verſchieden iſt, z. B. Waſſer, Gold; oder aus unähnlichen Theilen (ανομοιομερες), wo die Theile nicht blos durch die Quantität von dem Ganzen verſchieden ſind, z B. ein Haus [227]). — Das Zuſammengeſetzte iſt auflösbar; ſo wie es zuſammengeſetzt worden, kann es auch wieder in ſeine Theile zerlegt werden. Und eben daher iſt es auch veränderlich. Das Einfache iſt unveränderlich und unzerſtörbar [228]).

Die Merkmale eines Dinges, die ſeinen Begriff ausmachen, ſind entweder veränderlich oder unveränderlich

δυο κεχωριϛμενα νοησει. ου γαρ αν αχωριϛα γε δυο ενοει, αλλ' ἑν. Theaetet. S. 141.

226) Theaetet. S. 182. 183. ελεγομεν ὁτι ου αν μερη ἡ, το ὁλον τε και παν, τα παντα μερη εϛαι. Parmenides S. 94.

227) Diogenes Laert. III. §. 107. Phaedo S. 178.

228) Phaedo S. 178.

veränderlich. Dieſe kommen ihm beſtändig, und jene zufällig zu; durch dieſe iſt es, was es iſt (ον), durch jene ein ſo beſchaffenes Ding (ποιον) [229]. Der Inbegriff der unveränderlichen und nothwendigen Merkmale machen das Weſen eines Dinges aus. Alſo iſt in der Idee das Weſen eines Dinges beſtimmt. (Man ſehe oben S. 298).

Das Ding an ſich (ον) iſt dasjenige, was keine andere Eigenſchaften hat, als die zum Weſen gehören; es iſt alſo durchaus unveränderlich. Aber auch an den veränderlichen Dingen bleibt das, was zu ſeinem Weſen gehört, ſo lange es daſſelbe Ding iſt, unverändert [230]. Nur die veränderlichen Beſchaffenheiten (für welche Plato den Ausdruck ποιοτητες erfand) [231] wechſeln an dem Dinge, d. i. es treten immer neue an deren Stelle; ſie ſind in einem beſtändigen Werden. Seyn kommt ihnen nicht zu, ſondern ein Wirklichwerden. Daher heißen ſie Veränderungen, und ſind von doppelter Art, nehmlich entweder Veränderung der Raumverhältniſſe, Bewegung, (φορα, περιφορα) oder Veränderung der Qualität und Quantität, Ver-

229) Epiſtola VII. S. 133. Timaeus S. 343. Phaedo S. 179, 149.

230) Timaeus S. 343. ὁυτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαστων φανταζομενων, ποιον αυτων, ὡς ον ὁτι ουν τουτο και ουκ αλλο παγιως διϊσχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις ἁυτον, ουκ εξιν. — φευγει γαρ ουκ ὑπομενον την του τοδε και την τουτου και την τωδε, και πασαν ὁση μονιμα ὡς οντα αυτα ενδεικνυται φασις.

231) Theaetet. S. 134.

Veränderung im engern Sinn (κινησις, αλλοιωσις) [232]). Während dieſer Veränderungen aber bleibt das Ding, an dem die Veränderungen vorgehen, unverändert. Denn, man könnte ſonſt nicht ſagen, daß was verändert worden, wenn nicht das Subject der Veränderungen beharrte, und man könnte es ohne das nicht als ein für ſich beſtehendes Object ſich denken [233]). Dieſes iſt der Anfang zur Erörterung des Begriffs der Subſtanz, obgleich Plato ſelbſt noch nicht dieſen Begriff an ein beſonderes Sprachzeichen gebunden hat. Wir werden weiter unten ſehen, daß die

232) Definition. S. 287. γενεσις κινησις εις ουσιαν. Timaeus S. 301. και τι το γιγνομενον μεν ὀν δε ουδεποτε. Sophiſta S. 263. την γενεσιν αλλοτε αλλως εχειν φατε. de Legibus X. S. 83. 84. Theaetet. S. 132, 133. αρα κινεισθαι καλεις, ὁταν τι χωραν εκ χωρας μεταβαλλη, η και εν τῳ αυτῳ στρεφηται; — τουτο μεν τοινυν ἑν εχω ειδος. ὁταν δε η μεν εν τῳ αυτῳ, γηρασκη δε, η μελαν εκ λευκου, η σκληρον εκ μαλακου γιγνηται η τινα αλλην αλλοιωσιν αλλοιωται, ορα ουκ αξιον ἑτερον ειδος φαναι κινησεως; δυο δη λεγω τουτω ειδη κινησεως, αλλοιωσιν, την δε περιφοραν. Plato nennt die Veränderungen auch τα γιγνομενα, γενεσεις, παθηματα und παθη.

233) Timaeus S. 343. ενῳ δε εγγιγνομενα ἑκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν, τῳ τε τουτο και την τοδε προσχρωμενους ονοματι. de Legib. X. και μην συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει, τοτε ὁταν ἡ καθεστηκυια ἑκαστων εξις διαμενῃ. μη μενουσης δε αυτης, δι' αμφοτερα απολλυται.

die Ideen und der Raum nach ſeiner Vorſtellung die Bedingung der Subſtanzialität der körperlichen Subſtanzen ſind.

Geſetze der Veränderung. Wenn ein Ding verändert wird, ſo muß es vorher nicht das geweſen ſeyn, was es wird, ſeyn: denn das Gegentheil. Wenn etwas groß wird ſo muß es vorher klein geweſen ſeyn; wenn es in Bewegung kommt, ſo muß es vorher geruhet haben. Plato drückt dieſes ſo aus: Aus dem Entgegengeſetzten wird das Entgegengeſetzte, welches aber weiter nichts ſagen will, als ein entgegengeſetzter Zuſtand folgt auf dem andern [234]) Das Entgegengeſetzte ſelbſt kann nicht das Gegentheil von ſich ſelbſt werden, ſo daß z. B. die Schönheit in Häßlichkeit überging, oder die Wärme Kälte würde: denn dieſes iſt ein Widerſpruch. Sie können daher nur an einem Dinge wechſeln, welches fortdauert, und das in Anſehung der wechſelnden Beſchaffenheiten verändert wird. Ohne ein Beharrliches giebt es keine Veränderung [235]). Nur vermittelſt der Zeit iſt

234) Phaedo S. 160. καὶ ὄντως γιγνεται ἁπαντα, ουκ αλλοθεν ἡ ἐκ των ἐναντιων τα ἐναντια, ὁσαις τυχαινει ον τοιουτον τι; — ὁταν, ὁταν μειζον τι γιγνηται, αναγκη που ἐξ ελαττονος οντος προτερον, επειτα μειζον γιγνεσθαι. Protagoras S. 157, 158.

235) Phaedo S. 233, 234. τοτε μεν γαρ ελεγετο, ἐκ του ἐναντιου πραγματος το ἐναντιον πραγμα γιγνεσθαι. νυν δε ὁτι αυτο το ἐναντιον ἑαυτῳ ἐναντιον ουκ αν ποτε γενοιτο. τοτε μεν γαρ περι των ἐχοντων τα ἐναντια ἐλεγομεν, ἐπονομαζοιτες αυτα τη ἐκεινων ἐπωνυμια; νυν δε περι ἐκεινων αυτων, ὡν ἐνοντων ἐχει την ἐπωνυμιαν τα ονομαζομενα.

iſt es möglich, daß etwas entgegengeſetztes mit einem Dinge verbunden werden kann, das iſt nach und nach; denn zugleich wäre es ein Widerſpruch [236]). Das Object muß alſo von dem einen Zuſtand in den andern übergehen. Zwiſchen beiden iſt etwas Mittleres, nehmlich der Uebergang (γενεσις) worin eigentlich die Veränderung beſteht. Der Uebergang iſt aber auf eine zweifache Art möglich, von dem einen zum andern, oder von dieſem zu jenen, z. B. vom Zunehmen zum Abnehmen, oder vom Abnehmen zum Zunehmen [237]). Es fragt ſich, wie dieſer Uebergang geſchiehet, nach und nach, durch Grade oder auf einmal (εξαιφνης). Plato ſcheint beides zu behaupten. Denn er ſagt einmal: die Veränderung nehme ihren Anfang, gehe von einem Grade zum andern fort, bis ſie wahrgenommen werde [238]). An einem andern Orte behauptet er aber das Gegentheil aus folgendem Grunde: Wenn ſich etwas bewegt, ſo kann es, ſo lange es in Bewegung iſt, nicht zu dem entgegengeſetzten Zuſtande der Ruhe, und ſo lange es ruhet, kann es nicht aus der Ruhe in die Bewegung übergehen. Die Veränderung kann alſo nicht ſucceſſiv

236) Parmenides S. 136. εν αλλῳ αρα χρονῳ μετεχει, και εν αλλῳ ου μετεχει, ουτω γαρ αν μονως του αυτου μετεχοι τε και ου μετεχοι. Gorgias S. 106. Philebus S. 211.

237) Phaedo S. 261.

238) de Legibus X. S. 84. γιγνεται δη παντων γενεσις, ηνικ' αν τι παθος ῃ. δηλον ὡς ὁποταν αρχην λαβουσα αυξην, εις την δευτεραν ελθῃ μεταβασιν, και απο ταυτης εις την πλησιον, και μεχρι τριων ελθουσα, αισθησιν σχῃ τοις αισθανομενοις.

ceſſive in der Zeit, ſondern ſie muß in einem Augenblicke geſchehen [239].

Die Veränderung iſt ein Wechſel von Beſtimmung eines Dinges, eine hebt an zu ſeyn, und die andere hört auf. Es entſtehet alſo etwas. Alles, was entſtehet, ſetzt eine Urſache voraus, in Anſehung deren es Wirkung genannt wird (ποιησις, γενεσις) [240]. Einen Beweis von dieſem Grundſatze findet man bei dem Plato nicht; wahrſcheinlich ſchien er ihm keines Beweiſes bedürftig zu ſeyn, weil er, in der Natur des Verſtandes gegründet, von ſelbſt einleuchtet. Urſache iſt dasjenige, was macht, daß etwas iſt, oder wird, was vorher nicht war. Mit dem Begriffe der Urſache iſt die Vorſtellung des Vorhergehens, und mit dem der Wirkung der des Nachfolgens unzertrennlich verknüpft. Denn eher iſt dasjenige, was ohne etwas anders, ſpäter dasjenige, was ohne etwas anders nicht ſeyn kann [241]. Mit der Urſache darf dasjenige

239) Parmenides S. 138. ου γαρ εκ γε του εϛαναι, ἑϛωτος ετι, μεταβαλλει, ουδ' εκ της κινησεως κινουμενης ετι μεταβαλλει· αλλα ἡ ἐξαιφνης ἀυτη φυσις ατοπος τις εγκαθηται, μεταξυ της κινησεως τε και ϛασεως, εν χρονῳ ουδεν ουσα. Man könnte aus dem Beiſatz ατοπος ſchlieſſen, daß dieſe Behauptung dem Plato ſelbſt nicht die richtige ſchien.

240) Timaeus S. 302. παν δε αυ το γιγνομενον ὑπ' αιτιου τινος ἐξ αναγκης γιγνεϛθαι. παντι γαρ ἀδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. Philebus S. 240.

241) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 11. τα μεν τῃ φυσει προτερα λεγεται και ὑϛερα, τα

nige nicht verwechſelt werden, was die Wirkung beförderte oder was eine Bedingung iſt, ohne welche die Urſache nicht wirken kann (ξυναιτια) [242]).

Zwiſchen der Urſache und der Wirkung iſt ein nothwendiges Verhältniß. Wo eine Urſache iſt, muß auch eine Wirkung ſeyn, und umgekehrt. Wenn die Urſache aufhört zu ſeyn, ſo muß auch die Wirkung aufhören. Wie die Urſache wirkt, ſo muß auch die Wirkung beſchaffen ſeyn [243]).

Es giebt freie und phyſiſche Urſachen. Die phyſiſchen wirken nur dann, wann ſie von Etwas anderm in Bewegung geſetzt werden; der letzte Grund des Wirkens liegt außer ihnen. Sie machen daher eine Reihe aus, in welcher jede Urſache wieder von einer andern beſtimmt, d. i. als Wirkung gedacht wird. Plato nennt dieſe Urſache und ihren Zuſammenhang zuweilen αναγκη, Naturnothwendigkeit. — Freie Urſachen ſind diejenigen, welche durch Vernunft, nach Zwecken wirken, dieſe beſtimmen ſich ſelbſt zum Wirken, jene werden durch äußern Zwang beſtimmt; das Wirken der erſten geſchiehet nach beſtimmten unveränderlichen Geſetzen, die ſie ſich ſelbſt durch ihre Ver-

τα δε κατα Φυσιν, ὁσα ενδεχεται ειναι ανευ αλλων, εκεινα ὁς ανευ εκεινων μη, ἡ διαιρεσει εχρηστο ὁ Πλατων. Philebus S. 240. αρ' ουν ἡγειται μεν το ποιουν αει κατα Φυσιν, το δε ποιουμενον επακολουθει γιγνομενον.

242) Philebus S. 241. αλλο αρα, και ου ταυτον, αιτιά τ' ἐςι, και το δουλευον εις γενέσιν αιτια. Phaedo S. 224. ὁτι, αλλο μεν τι ἐςι το αιτιον τῳ ὁντι, αλλα δ' εκεινο, ανευ ὁυ το αιτιον ουκ αν ποτ' ειη αιτιον. Timaeus S. 336.

243) Gorgias S. 65. Lyſis S. 248.

nunft gegeben haben. Das Wirken der letztern iſt veränderlich, ohne beſtimmte Ordnung, weil es vom Einfluſſe anderer Dinge abhängt. Dieſe ſind dem Range nach die erſten, jene die zweiten Urſachen [244]).

Wenn es eine Reihe von Urſachen giebt, die von andern in Thätigkeit geſetzt werden, (bedingt ſind) ſo muß es eine erſte (abſolute) Urſache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm abhängig iſt. Beweis. Wenn in einer Reihe alle Urſachen bedingt ſind, ſo giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Urſache, die die Reihe beginnt. Sie läßt ſich alſo nur ſo denken, daß wir eine erſte Urſache, die den Grund ihrer Wirkſamkeit in ſich ſelbſt hat, annehmen [245]). Die abſolute Urſache (αρχη) ſetzt keine andere Urſache voraus, ſie

244) Timaeus S. 337. τον δε νου και επιςημης ερασην αναγκη τας της εμφρονος Φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' ὁσαι μετα νου καλων και αγαθων δημιουργει, και ὁσαι μονωθεισαι Φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαστοτε εξεργαζονται. Epinomis S. 254, 255. Phaedo S. 221-224.

245) De Legibus X. S. 86. ὁταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλη, και τουτο αλλο ἑτερον αει, των τοιουτων αρα εσαι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, ὁταν ὑπ' αλλου κινηται, τουτ' εσαι ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' ὁταν αρα αυτο ἀυτο κινησαν ἑτερον αλλοιωση, το δ' ἑτερον αλλο και ὁυτο δη χιλια επι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα μων αρχη τις αυτων εσαι της κινησεως ἁπασης αλλη, πλην ἡ της αυτης ἀυτην κινησασης μεταβολη;

ſie kann alſo weder entſtehen noch vergehen. Denn wäre ſie entſtanden, ſo wäre ſie nicht die erſte, ſondern über ihr wäre es noch eine höhere Urſache. Alles was entſtanden iſt, hat den letzten Grund ſeines Daſeyns in einer abſoluten Urſache; wenn alſo dieſe aufgehoben wird, ſo muß auch das Daſeyn alles Entſtandenen aufgehoben werden, und weder dieſes noch jene kann je wieder Daſeyn erhalten [246]).

Dem Wirken ſtehet das Leiden (πασχειν) entgegen. Wenn ein Ding etwas wirkt, ſo muß auch etwas ſeyn, in welches gewirkt wird [247]). Das Wirken und Leiden ſetzt ein Vermögen (δυναμις) voraus. Ein Vermögen iſt dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält. Ein Vermögen kann nicht den Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derſelben enthalten. Wo daher entgegengeſetzte Wirkungen vorkommen, ſo müſſen auch verſchiedene Vermögen angenommen werden [248]).

Möglich iſt, was ſich ohne Widerſpruch denken läßt; unmöglich, was ſich nicht denken läßt. Wirklich

246) Phaedrus S. 318. αρχη ακινητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ενος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. — αδιαφθορον, αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, ουτε αλλο εξ εκεινης γενησεται· ειπερ εξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

247) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιει, αναγκη τι ειναι και πασχον ὑπο τουτου του ποιουντος.

248) de Republica V. S. 60. Sophiſta S. 262. Definitiones S. 300. δυναμις ἑξις καθ' ἡν το εχον δυνατον.

nunft gegeben haben. Das Wirken der letztern iſt veränderlich, ohne beſtimmte Ordnung, weil es vom Einfluſſe anderer Dinge abhängt. Dieſe ſind dem Range nach die erſten, jene die zweiten Urſachen [244]).

Wenn es eine Reihe von Urſachen giebt, die von andern in Thätigkeit geſetzt werden, (bedingt ſind) ſo muß es eine erſte (abſolute) Urſache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm abhängig iſt. Beweis. Wenn in einer Reihe alle Urſachen bedingt ſind, ſo giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Urſache, die die Reihe beginnt. Sie läßt ſich alſo nur ſo denken, daß wir eine erſte Urſache, die den Grund ihrer Wirkſamkeit in ſich ſelbſt hat, annehmen [245]). Die abſolute Urſache (αρχη) ſetzt keine andere Urſache voraus, ſie

244) Timaeus S. 337. τον δε νου και επιςημης εραςην αναγκη τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' ὁσαι μετα νου καλων και αγαθων δημιουργει, και ὁσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαστοτε εξεργαζονται. Epinomis S. 254, 255. Phaedo S. 221-224.

245) De Legibus X. S. 86. ὁταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλη, και τουτο αλλο ἑτερον αει, των τοιουτων αρα εςαι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, ὁταν ὑπ' αλλου κινηται, τουτ' εςαι ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' ὁταν αρα αυτο ἁυτο κινησαν ἑτερον αλλοιωση, το δ' ἑτερον αλλο και ὁυτο δη χιλια επι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα μιων αρχη τις αυτων εςαι της κινησεως ἁπασης αλλη, πλην ἡ της αυτης ἁυτην κινησασης μεταβολη;

ſie kann alſo weder entſtehen noch vergehen. Denn wäre ſie entſtanden, ſo wäre ſie nicht die erſte, ſondern über ihr wäre es noch eine höhere Urſache. Alles was entſtanden iſt, hat den letzten Grund ſeines Daſeyns in einer abſoluten Urſache; wenn alſo dieſe aufgehoben wird, ſo muß auch das Daſeyn alles Entſtandenen aufgehoben werden, und weder dieſes noch jene kann je wieder Daſeyn erhalten [246]).

Dem Wirken ſtehet das Leiden (πασχειν) entgegen. Wenn ein Ding etwas wirkt, ſo muß auch etwas ſeyn, in welches gewirkt wird [247]). Das Wirken und Leiden ſetzt ein Vermögen (δυναμις) voraus. Ein Vermögen iſt dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält. Ein Vermögen kann nicht den Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derſelben enthalten. Wo daher entgegengeſetzte Wirkungen vorkommen, ſo müſſen auch verſchiedene Vermögen angenommen werden [248]).

Möglich iſt, was ſich ohne Widerſpruch denken läßt; unmöglich, was ſich nicht denken läßt. Wirklich

246) Phaedrus S. 318. αρχη ακινητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ενος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. — αδιαφθορον. αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, ουτε αλλο εξ εκεινης γενησεται· ειπερ εξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

247) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιει, αναγκη τι ειναι και πασχον υπο τουτου του ποιουντος.

248) de Republica V. S. 60. Sophiſta S. 262. Definitiones S. 300. δυναμις εξις καθ' ην το εχον δυνατον.

iſt, was Object einer Vorſtellung iſt. Es giebt alſo wirklich Gegenſtände des Verſtandes und der Vernunft [249]). Dieſer Begriff gehet aber nur auf die ſubjective Wirklichkeit, obgleich Plato den Unterſchied zwiſchen objectiver und ſubjectiver Realität noch nicht ſcharf genug gefaßt und betrachtet hat. Aber man ſiehet wohl, daß er nach einem Merkmale der objectiven Wirklichkeit forſchte, welches zu finden nicht leicht war; und daher ſchwankt er zwiſchen verſchiedenen Begriffen hin und her. Einmal ſiehet er das Vermögen zu wirken und zu leiden, als das Merkmal an, woraus ſich die Wirklichkeit eines Dinges erkennen laſſe [250]). Hier hat er aber Vermögen mit Kraft verwechſelt. Ein anderes Merkmal iſt die Zeitbeſtimmung. Alles, was iſt, muß in irgend einer Zeit ſeyn [251]). Dieſes paßt aber ſowohl auf bloß vorgeſtellte, als auch außer der Vorſtellung exiſtierende Objecte. Und darin hat er freilich Recht, daß alles, was vorgeſtellt wird, unter Beſtimmungen der Zeit ſtehen muß; aber er erklärt ſich nicht über den Grund dieſes Geſetzes, ob es in den Objecten, oder in dem vorſtellendem Subjecte gegründet ſey. Dieſes führt uns auf den Platoniſchen Begriff von Zeit, bei dem wir noch etwas verweilen müſſen.

Plato war der erſte Philoſoph, der über die Zeit nachgedacht hat. Indeſſen haben ſeine Begriffe über dieſen Gegenſtand immer etwas Dunkles, und man ſiehet leicht

249) Timaeus S. 347. Theaet. S. 148, 149.

250) Sophiſta S. 262.

251) Parmenides S. 104. 127. το δε ειναι αλλο τι εϛιν η μεθεξις ουσιας μετα χρονου του παροντος; ὡϛπερ το ην μετα του παρεληλυθοτος, και αυτο εϛαι μετα του μελλοντος, ουσιας εϛι κοινωνια;

leicht, daß er bei einzelnen hellen Blicken, doch ſich keine Rechenſchaft geben konnte, was die Zeit eigentlich ſey. Da er ſie noch nicht als eine ſubjective Bedingung des Vorſtellens betrachten konnte, ſo mußte ſie ihm nothwendig als etwas Objectives vorkommen, welches aber jedem Verſuch, es in Begriffe zu faſſen, widerſteht, weil man immer wieder die Zeit zur Vorſtellung der Zeit bringen muß. Er konnte daher auch die Zeit als etwas Entſtandenes betrachten. Aber dieſe iſt eigentlich nur ein Nachbild der wahren Zeit, die weder vergeht noch entſteht, und man hat ihn daher mißverſtanden, wenn man von ihm ſchlechthin behauptete, er laſſe die Zeit entſtehen. Denn er redet nur von der empiriſchen Zeit, oder von der Zeitbeſtimmung nach dem aſtronomiſchen oder bürgerlichen Jahr, in welcher Bedeutung er wohl ſagen konnte, die Zeit ſey die Bewegung der Sonne, oder das Maaß der Bewegung, und nur die Planeten ſeyen dazu beſtimmt, das Zeitmaaß durch ihre Bewegungen zu geben [252]). Die wahre Zeit (αιων) iſt die Ewigkeit, die Zeit ohne Anfang und Ende, oder die ewige Dauer unveränderlicher Weſen (Noumenen). In dieſer aber iſt keine andere Zeitbeſtimmung möglich, als durch das Seyn ſelbſt, und man kann von dieſem Weſen nur ſagen, es iſt, aber nicht es war, oder wird ſeyn. Dieſe Zeitbeſtimmungen gelten bloß von den veränderlichen Dingen in der empiriſchen Zeit. Die empiriſche Zeit beſtehet in der Folge von Veränderungen, die nur dadurch ein Bild der Ewigkeit

252) Timaeus S. 317. Ariſtoteles Phyſicor. IX. c. 1. Diogenes III. §. 73. Plutarchus Phyſicor. Decret. I. c. 22. χρονος ἡ του ουρανου κινησις, διαστημα της του κοσμου κινησεως. Definit. S. 287. χρονος ἡλιου κινησις, μετρον Φορας.

werden kann, daß ſie unaufhörlich iſt [253]). In dieſem Begriff von Zeit wurde Plato freilich durch Conſequenz verleitet, aber es entging ihm, daß er entweder die Zeit ſelbſt zernichten mußte, wenn er alle Nacheinanderfolge ausſchlieſſen wollte, oder daß er unvermerkt wieder den Zeitbegriff auf die Noumenen anwendet. Denn, was iſt eine ewige Dauer des Seyns? Läßt ſich dieſe vorſtellen, ohne von einen Moment zum andern über zu gehen? Der ganze Unterſcheid beſtehet zuletzt darin, daß die Ewigkeit gleichſam eine in ſich laufende ſchon gezogene Kreislinie die empiriſche Zeit aber eine immer von neuen gezogenen fortſchreitende Linie iſt.

Die Dinge werden entweder für ſich betrachtet, oder in Verhältniß mit andern (abſolute, relative). Es giebt aber Objecte, deren Begriff nichts anders vorausſetzt, z. B. Menſch, Pferd; andere hingegen können nicht anders, als in Beziehung auf ein anderes gedacht werden, als gröſſer, kleiner [254]). Die Prädicate der Din-

ge,

253) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου κινησις ετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τῳ γεννητῳ παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι. και διακοσμων ἁμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ἑνι κατ' αριθμον, ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον ὀν δη χρονον ωνομακαμεν. Vergl. Albini Iſagoge c. 14. Ariſtoteles de Coelo I. c. 9.

254) Diogenes Laert. III. §. 108. των ὀντων, τα μεν εξι καθ' ἑαυτα, τα δε προς τι λεγεται. τα μεν ουν καθ' ἑαυτα λεγομενα εξιν, ὁσα εν τῃ ἑρμηνεια μηδενος προσδειται. ταυτα δ' αν ειη ὁιον ανθρωπος, ἱππος, και τα αλλα ζωα. των δε προς τι λεγομενων, ὁσα προσδειται τινος ἑρμηνειας, ὁιον το μειζον τινος, και το ἡαττον τινος, και το καλλιον, και τα τοιαυτα. Sophiſta S. 278.

ge, welche auf Vergleichung der Begriffe beruhen, als Identität, Verſchiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit, werden von Plato als Prädicate der Dinge ſelbſt betrachtet, und nach ſeinem Geſichtspuncte, die Dinge durch Begriffe zu erkennen, mußte er ſie ſo betrachten [255]).

II.

Dinge an ſich und Erſcheinungen.

Die Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung (ὄντα, φαινόμενα) kam zuerſt in dem Eleatiſchen Syſteme, aber freilich in einer andern Bedeutung, als in dem Platoniſchen vor. Da dort der Begriff der Subſtanz hypoſtaſirt war, woraus folgte, daß nur eine Subſtanz wirklich ſey, ſo wurde eben dadurch die Gültigkeit der Erfahrungserkenntniß geleugnet, und die Mehrheit der Subſtanzen für einen bloſſen Schein der Sinne erklärt. Die Schwierigkeiten und Widerſprüche, welche dieſes Syſtem nicht hob, ſondern nur verdeckte, und das wirkliche Intereſſe, welches ſich mit demſelben nicht vereinigen läßt, beſtimmten den Plato, demſelben ein anderes entgegen zu ſetzen, welches die Erfahrung nicht aufhebt, ſondern mit der Vernunft, in Einſtimmung bringt. Der Grundirrthum des Eleatiſchen Syſtems beſtand nach ihm darin, daß es einen bloſſen Vernunftbegriff die Einheit, in ein reales Object verwandelte, und von dieſem dennoch nicht alle Bedingungen der Erfahrungsgegenſtände z. B. den Raum entfernte. Indem er

255) de Republica IV. S. 358. Sophiſta S. 277. Euthyphro S. 11. Parmenides S. 98, 99, 101. 117.

er alſo von dieſem Geſichtspuncte, den er für irrig hielt, abgina, der Vernunft und dem empiriſchen Verſtande das Vermögen wirkliche Objecte zu erkennen zuſchrieb, entwickelte er ein Syſtem, in welchem der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich deutlicher beſtimmt, und beiden ihre Realität geſichert wurde, welches ſich alſo an den gemeinen Menſchenverſtand verträglicher anſchloß.

Dieſes Syſtem gründet ſich auf den Unterſchied der Vernunft von dem empiriſchen Verſtande oder ſinnlichen Erkenntnißvermögen, und auf der Täuſchung, daß die Vernunft nicht bloß das Vermögen der Ideen, ſondern auch das höhere Erkenntnißvermögen ſey, oder mit andern Worten, daß die Ideen objective Gültigkeit haben. Durch beide Vermögen erkennen wir wirkliche Objecte; durch die Sinnlichkeit, wie ſie uns mit veränderlichen Beſtimmungen erſcheinen, durch die Vernunft, wie ſie bloß an ſich nach ihrem Weſen gedacht werden. Die Objecte der Sinnlichkeit ſind in dem Raume auſſer der Vorſtellung, die Objecte der Vernunft in der Vernunft ſelbſt [256]).

Das Phänomenon und das Ding an ſich ſind einander entgegengeſetzt, wie Sinnlichkeit und Vernunft. Man ſiehet leicht ein, daß das Letzte nur ein Vernunftbegriff iſt, um die Täuſchung abzuhalten, als wenn das Object, wie wir es wahrnehmen, das Ding an ſich ſey. Aber Plato bleibt nicht dabei ſtehen, ſondern er braucht nun den Begriff als ein poſitives Erkenntniß. Dazu braucht er nun die Gattungsmerkmale der Objecte, welche urſprünglich doch aus der Erfahrung genommen, aber durch die Vernunft bearbeitet und verallgemeinert ſind. Hieraus laſſen ſich die Unterſcheidungsmerkmale der Dinge an ſich und der Erſcheinungen, welche Plato angiebt, ſo wie auch das

256) Timaeus S. 301, 302. 347, 348. de Republica X. S. 284, 286.

das Verhältniß erklären, in welchem beide zu einander ſtehen.

Dieſe Eintheilung der Dinge in Erſcheinungen und Dinge an ſich, kommt unter folgenden Benennungen vor, welche ſchon zur Beſtätigung der vorhergehenden Bemerkungen dienen. a) Sinnlich wahrnehmbare (αἰσθητα, δοξαστα) und denkbare (νοητα) Dinge. Jene ſind, die durch die Sinne und den Verſtand, dieſe, die durch die Vernunft allein vorſtellbaren Dinge [257]). b) Veränderliche und unveränderliche Dinge. Die erſten werden durch die Sinne wahrgenommen, die zweiten können nur durch die Vernunft gedacht werden [258]). c) Sichtbare (anſchauliche ὁρατα) und unſichtbare (ἀειδη, ἀοραται) [259]). d) Körperliche und unkörperliche (σωματα, ἀσωματα) [260]). Alle dieſe Ausdrücke bezeichnen immer nur eine und dieſelbe Eintheilung in ſinnliche und nichtſinnliche Gegenſtände, mit welchen Erſcheinungen und Dinge an ſich gleichbedeutend ſind [261]). Die letzte Eintheilung in kör-

257) Timaeus loc. cit.

258) Phaedo S. 178, 179.

259) Phaedo S. 179, 185, 189. Timaeus S. 348.

260) Epinomis S. 252. Politicus S. 64, 65.

261) Phaedo S. 179. ουκουν τουτων (των ουδεποτε ὡσαυτως εχοντων) μεν καν ἀψαιο, καν ἰδοις, καν ταις ἀλλαις αἰσθησεσιν αἰσθοιο· των δε κατα ταυτα ἐχοντων ουκ ἐστιν ὁτῳ ποτ' αν ἀλλῳ ἐπιλαβοιο ἡ τῳ της διανοιας λογισμῳ· ἀλλ' ἐφη ἀειδη τα τοιαυ-

Plato die Dinge an ſich dachte, ſin
ihnen als nichtſinnlichen Gegenſtän
die ihnen als Noumenen zukommen.
iſt, das Ding an ſich kein Geg
ſchauung, nicht im Raume,
geſetzt, nicht veränderlich,
bar [263]). Nach den letzten kommt
Einheit, Totalität, abſolute
Zeit zu. [264]) Das Ding an ſich

τοιαυτα και ουχ ὁρατα. S. 1
δενι αλλῳ, αλλ' η αυτην αυτη
καθ' ἁυτην αυτο καθ' ἁυτο των
αλλων σκοπη εν αλλοις ον αλλο,
θες. ειναι δε το μεν τοιουτον
τον· ὁ δε αυτη ὁρα, νοητον τε

262) Parmenides S. 83.
ἑκαστον τουτων η νοημα, και
σηκη εγγιγνεσθαι αλλοθι η εν ψ

263) Phaedo S. 179. de
S. 116. Timaeus S. 34
S. 322. Phaedo S. 180-
ſium S. 247.

anders, als das durch die Idee Vorgeſtellte, oder der Inbegriff von den weſentlichen Merkmalen eines beſtimmten Objects, welche bei jedem Individuum derſelben Gattung jederzeit nothwendig, als in dem Begriffe enthalten, gedacht werden. Daher giebt es für jede Gattung von Dingen nur eine Idee, welch als Ding an ſich gedacht wird. (Einheit). Es kann zu den, in der Idee gedachten, Merkmalen, weder etwas hinzu, noch etwas davon genommen werden. (Totalität). Seyn zu aller Zeit, kommt ihm zu, inſofern bei jedem Objecte der Begriff gedacht wird, und auch dann noch fortdauert, wenn auch die Objecte der Gattung verändert werden, und aufhören zu ſeyn. Daß das Ding an ſich unveränderlich ſey, läßt ſich auch hieraus begreifen.

Erſcheinung (το φαινομενον) iſt das Ding, inſofern es angeſchauet und wahrgenommen wird. Es iſt veränderlich. Denn alles, was ein Gegenſtand der Anſchauung iſt, wechſelt beſtändig, z. B. Geſtalt, Farbe, Größe, Wirkungen. Ein Menſch iſt als Kind klein, er wird größer; es iſt kein Theil ſeines Körpers, der ſich nicht verändert; auch ſogar ſeine Vorſtellungen, Gefühle, Begehrungen wechſeln alle Augenblicke. Alle dieſe Beſtimmungen kommen den Objecten nicht zu jeder Zeit, nicht in jeder Rückſicht zu; denn ſie wechſeln, eine tritt an die Stelle der andern. Das Object, an dem ſie wahrgenommen werden, wird durch ſie ſowohl poſitiv als negativ beſtimmt, ſie werden ihm beigelegt und abgeſprochen; es iſt, und iſt wieder nicht, das, was man von ihm

νῳ, ἡ εν τῳ αλλῳ· αλλα αυτο καθ' αυτω μεθ' αυτου μονοειδες αει ον. Timaeus S. 302 de Republ. X. S. 287.

ihm ausſagt. Es iſt alſo nicht durchaus das Ding an ſich, in welchem kein Wechſel vorgehen kann [265]).

Alles, was wir anſchauen, können wir auch denken. Denn wir haben Begriffe von veränderlichen Objecten, und den an ihnen wechſelnden Beſtimmungen. Aber umgekehrt, läßt ſich nicht alles anſchauen, was wir denken. Das Unveränderliche iſt kein Gegenſtand der Sinne. Wir beziehen daher das Veränderliche auf das Unveränderliche, die Anſchauungen und Wahrnehmungen auf die Begriffe oder Ideen. Das Veränderliche iſt das her gleichſam nur das Bild von dem Unveränderlichen [266]).

Ein veränderliches Object läßt ſich gar nicht denken, wenn ihm nicht etwas Bleibendes zum Grunde liegt. Ungeachtet z. B. an einem Menſchen alles veränderlich iſt, was wir wahrnehmen, ſo ſtellen wir uns ihn doch als identiſch und beharrlich vor. Es iſt derſelbe Menſch, der ein

365) Timaeus S. 302. το γιγνομενον μεν ον δε ουδεποτε. de Republ. V. S. 65. ποτερον ουν εξι μαλλον η ουκ εξιν ἑκαζον των πολλων τουτο, ὁ αν τις φῃ αυτο ειναι; Timaeus S. 343. ὑτω δῃ τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαζων φανταζομενων, ποιον αυτων ὡς ον ὁτιουν τουτο και ουκ αλλοπαγιως διϊσχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις ἑαυτον, ουκ εξιν. Phaedo S. 179.

266) Timaeus S. 341. τοτε μεν γαρ δυο ειδη διειλομεθα — ἑν μεν, ὡς παραδειγματος ειδος ὑποτεθεν νοητον, και αει κατα ταυτα ον, μιμημα δε παραδειγματος δευτερον γενεσιν εχον και ὁρατον. S. 349. Phaedo S. 170, 171, 174. ει μεν εξιν, ἁ θρυλλουμεν αει, καλον τε τι και αγαθον, και πασα ἡ τοιαυτη ουσια, και επι ταυτην τα ἐκ των αισθησεων παντα αναφερομεν, ὑπαρχουσαν προτερον, ανευρισκοντες ἡμετεραν ουσαν, και ταυτα εικεινῃ απεικαζομεν —

ein Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis geworden iſt. Dieſes könnte nun nicht geſchehen, wenn an ihm alles veränderlich wäre. Es muß alſo etwas Bleibendes ſeyn, auf welches das Veränderliche bezogen, mit ihm in der Vorſtellung verbunden werden kann. Dieſes iſt das Object der veränderlichen Beſtimmungen, welches wir uns durch die Idee (den Gattungsbegriff) denken. Dieſe macht, daß wir bei allen Veränderungen, welche jeder einzelne Menſch erleidet, doch immer ſagen, es iſt ein Menſch [267]).

Jedes Individuum einer Gattung enthält alſo die Merkmale der Gattung, und außer derſelben noch andere; denn ſonſt wäre es nichts, als die Idee ſelbſt [268]). Da nun die Idee jeder Gattung unabhängig von der Erfahrung der Seele angeboren iſt, und da gleichwohl dieſe in allen noch ſo mannichfaltigen Individuen der Gattung vorkommt, ſo läßt ſich dieſes auf keine andere Art erklären, als daß eine Intelligenz, die Gottheit, die Idee mit etwas Anderen (einem Stoff) verbunden, oder dieſes nach der Idee gebildet, und die Idee der menſchlichen Vernunft mitgetheilt habe. Denn alsdann begreift man, wie die Idee in der Vernunft des Menſchen, und doch zugleich als Merkmal in allen Individuen derſelben Gattung vorkommen, und unbeſchadet ihrer Einheit, doch als Form vieler Objecte gedacht werden kann. Dieſe Sätze müſſen wir als Platoniſche beweiſen.

Weil

267) de Legibus X. S. 84. Sympoſium S. 241. ταυτῳ γαρ τῳ τροπῳ παν το θνητον σωζεται, ου τῳ παντα παντασι το αυτο αει ειναι ὡςπερ το θειον, αλλα τῳ το απιον και παλαιουμενον ἑτερον νεον εγκαταλιπειν οἱον αυτο ην. S. 240.

268) Theaetet. S. 191, 192.

Intelligenz zu betrachten. D
Schritt weiter gegangen, und hätte
der Thätigkeit der Vernunft erklärt,
Hauptpunct, daß ſich alle Individuen
die Idee beziehen, unter ihr enthalten
erklärt, und dieſer hätte ihn immer wi
lichen Urſprung zurückgeführt 269).
Schöpfer der Ideen, das iſt, Ge
ſchen die Vernunft, und durch dieſelbe
Principien aller Erkenntniß gegeben 270

269) In dem Meno erklärt Plato die
geborne Begriffe aus einer Präexiſtenz
wahrſcheinlich gab er in ſpätern Jahr
theſe auf, weil ſie wieder eine andere
und hielt ſich bloß an die gegebene,
einem ſeiner ſpäteſten Werke von
findet.

270) De Republica X. S. 287,
ὃν θεος, ειτε ουκ εβουλετο, ειτε τις ανα
πλεον ἡ μιαν εν τῃ Φυσει απεργασασθαι
ἀνθρ, ουτως εποιησε μιαν

Gott hat auch den Dingen, außer dem menſchlichen Verſtande, ihr Weſen gegeben, das heißt, er hat ſie nach den Ideen gebildet, welche das Weſen eines jeden Dinges enthalten, und ſie dadurch zu erkennbaren Objecten gemacht. Die menſchliche Vernunft enthält nun die Ideen, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat. Dieſe können alſo nach ihrem Weſen bloß allein durch die Vernunft erkannt werden [271]).

Hierdurch erhält nun die Platoniſche Lehre von den Ideen erſt ihr vollkommenes Licht. Jede Idee iſt urſprünglich ein urſprünglicher Begriff, der das Weſen des Dinge einer Gattung enthält. Auf dieſe beziehet ſich die Idee der menſchlichen Vernunft. Die göttliche Idee iſt das Objekt des menſchlichen, der erſte intelligible Gegenſtand der Vernunft. In Rückſicht auf die Objecte der Erfahrungswelt iſt die Idee die Form, das Muſter und Vorbild [272]). Dieſes iſt die Anſicht der Ideen, nach

βουλει ουν τουτον μεν φυτουργον τουτου προσαγορευωμεν. de Republica VI. S. 119. 120. VII. S. 133.

271) de Republica VI. S. 119. τουτο τοινυν, το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την του αγαθου ιδεαν φαθι ειναι. S. 120. και τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσεσθαι υπο του αγαθου παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ουσιαν υπ' εκεινου αυτοις προσειναι. Timaeus S. 302, 303.

272) Cicero Orator c. 2. Plutarchus Phyſicor. Decret. I. c. 10. Galenus Hiſtor. Philoſophiae c. 6. ιδεα εστιν ουσια ασωματος αιτια των, δια εστιν αυτη, και παραδειγμα των κατα φυ-

welcher, wie Plato glaubte, alle Schwierigkeiten gehoben werden, und die Vernunft Einhelligkeit in das ganze Syſtem der menſchlichen Erkenntniß bringt.

Die Dinge an ſich, das iſt, die göttlichen Ideen machen die intelligibele Welt (νοητος τοπος) aus, das Archetypon der wirklichen Welt [273]).

Da die Erſcheinungen Nachbildungen der göttlichen Ideen oder der Dinge an ſich ſind, ſo muß es einen Stoff geben, welcher nach den Ideen gebildet wird; dieſer Stoff iſt die Materie. Daher ſind alle Erſcheinungen im Raume [274]). Der Inbegriff derſelben macht die ſinnliche Welt aus (αισθητος τοπος) [275]). Aber in der wirklichen Welt kommen nicht nur Erſcheinungen, das iſt Körper, ſondern auch Seelen vor, welche Aehnlichkeit mit den Dingen an ſich, das iſt, mit den Ideen haben, weil ſie

Φυσιν εχοντων αισθητων ὑποςασεων, αυτη μεν ουχ ὑφεςωσα καθ' ἑαυτην, ενεικονιζουσα δε τας αμορφους ὑλας, και αἰτια γινομενη της τουτων διαταξεως. Πλατων δε συγχωρει, ὁσον δυνατον, ὁτι εν τοις νοημασι και ταις φαντασιαις δει ζητειν ιδεας του θεου. Alcinoi Isagoge c. 9 ἐστι δε και ἡ ἰδεα, ὡς μεν προς θεον νοησις αυτου· ὡς δε προς ἡμας νοητον πρωτον· ὡς δε προς την ὑλην μετρον· ὡς δε προς τον αισθητον κοσμον, παραδειγμα· ὡς δε προς αὐτην ἐξεταζομενη, ουσια.

273) de Republica VI. S. 113. VII. S. 152. 158. Timaeus S. 322. 341. 457.

274) Timaeus S. 349. ὡς εικονι μεν, επειπερ ἀὀ' αυτο τουτο ἐφ' ᾧ γεγονεν, εαυτης ἐστιν, ἑτερᾳ δε τινος αει φερεται φαντασμα, διο ταυτα εν ἑτερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι.

275) de Republica VII. S. 160. 164. 166.

ſie blos denkbare Weſen (vorſtellende Subſtanzen) ſind [276]).

Die Materie iſt nicht entſtanden, ſie war von Ewigkeit, mit den in ihr wohnenden Kräften; aber ehe ſie durch die Ideen gebildet wurde, war ſie formlos. Die ſichtbare Welt aber iſt entſtanden durch die Bildung der Materie, ſie iſt ein Werk der Gottheit, zuſammengeſetzt aus Materie und Form, in ſich enthaltend Körper und Seelen, oder Weſen mit oder ohne ſelbſtthätige Kraft [277]).

Gott und die Materie ſind die beiden principien in der Platoniſchen Metaphyſik. Gott die erſte bildende Urſache; die Materie, der zu bildende Stoff; dazu kommt noch drittens das Muſter, nach welchem die Welt gebildet worden, die Verſtandeswelt, oder das Syſtem göttlicher Ideen [278]).

Wir haben nur die Hauptzüge dieſes Syſtems kurz andeuten können, um eine Ueberſicht des Ganzen zu geben, welche bei Darſtellung der einzelnen Theile von Nu-

276) Philebus S. 244-247. Sophiſta S. 266. de Legibus X. S. 89. Epinomis S. 252. ετερα δε σωματα λεγεσθαι χρη κατα τον αυτον λογον, πεντε, εξ ων καλλιστα και αριστα τις αν πλατοι. το δε αλλο γενος απαν εχει μορφην μιαν. α γαρ εστιν ασωματον ο, τι ποτ αλλο γιγνοιτ αν, και χρωμα εδεν εδαμως εδεποτ εχον, πλην το φαιοτατον ουτως ψυχης γενος.

277) Timaeus S. 350, 351. 437. Philebus S. 235-241.

278) Timaeus S. 341, 345. Plutarchus de phyſic. Philoſoph. decretis I. c. 3. Σωκρατης — και Πλατων τρεις αρχας, τον θεον, την υλην, την ιδεαν.

gen ſeyn kann. Wir gehen alſo nun zu dieſen Theilen, Theologie, Kosmologie, Pſychologie ſelbſt über.

III.

Theologie.

Man darf ſich nur in jene Zeiten verſetzen, um die Schwierigkeiten in ihrer ganzen Stärke zu fühlen, mit welchen ein Philoſoph zu kämpfen hatte, der ſeine Idee über religiöſe Gegenſtände mit Freimüthigkeit darlegen wollte. Nicht genug, daß der Gegenſtand ſelbſt für die theoretiſche Vernunft Schwierigkeiten genug darbietet, gab es noch mehrere Hinderniſſe in dem damaligen politiſchen und religiöſen Zuſtande der Völker, durch welche die Freiheit der Unterſuchung gehemmt und erſchwert wurde. Denn die Wahrheiten, welche die Vernunft auf dem Wege ihres Forſchens entdeckte, fanden nur zu oft mit den durch das Alterthum geheiligten Dogmen des Volksglaubens in dem geradeſten Widerſpruche. Die Schwierigkeiten der erſten Art kannte Plato zwar auch, aber doch nur unvollkommen, und die Bedenklichkeiten, welche die Vernunft gegen dieſes Unternehmen, eine Erkenntniß von dem, was auſſer der Sinnenwelt liegt, zu Stande zu bringen, erhebt, wurden bald durch das ſtärkere Intereſſe, was ſie dazu treibt, und durch die Ausſicht auf das Gelingen, niedergeſchlagen. Aus Mangel an Selbſtkenntniß ihres Vermögens rechnet ſie ihre Kräfte zu hoch an, und ahnet nichts von dem möglichen Mißlingen. Jedoch dieſe gewagten Verſuche ſind nicht allein zu entſchuldigen, denn ſie ſind in dem Gang der Kultur der Vernunft unvermeidlich, ſondern auch eben daher zur Beförderung der letzten nothwendig, weil die Vernunft erſt ihre Kräfte von mehreren Gegenſtänden verſuchen muß, ehe ſie dieſelbe nach einem ſichern Maaßſtabe berechnen kann. Und wenn ſie gleich ihren Hauptzweck nicht erreichte, ſo war doch

doch ihr Beſtreben in anderer Rückſicht nicht fruchtlos. Manche Begriffe wurden mehr entwickelt, aufgeklärt, mehrere Irrthümer aufgedeckt, und Vorurtheile bekämpft. In der andern Rückſicht hatte Plato weit mehr zu befürchten, als Sokrates, weil ſeine Begriffe ſich weiter von dem Volksglauben entfernten; er brauchte aber auch mehr Kunſt, ſeine eigentlichen Gedanken zu verbergen. Daher bequemt er ſich in ſeinen Schriften öfters nach den gemeinen Vorſtellungen, er ſpricht von mehreren Göttern, doch ſo, daß er dieſe als Weſen betrachtet, deren Exiſtenz zweifelhaft ſey, oder ſie der einen Gottheit unterordnet, (wie z. B. die Himmelskörper), und überall tadelt er ziemlich offen das Unmoraliſche in den Götterfabeln [279]). Plato vollendete auf dieſem Wege, was Anaxagoras und Sokrates, jener in theoretiſcher, dieſer in praktiſcher Rückſicht, angefangen hatte. So wie jener zuerſt die Idee der Gottheit als einer außerweltlichen Intelligenz gefaßt, und ſie dadurch von den Himmelskörpern unterſchieden der letzte aber die Gottheit in Beziehung auf die Welt, als ein höchſt weiſes und gütiges Weſen zu verehren gelehrt hatte, ſo entwickelte Plato die Idee des vollkommenſten und heiligſten Weſens noch mehr, und wendete dieſen Begriff unmittelbar zur Läuterung der Volksreligion an. Zu dieſem Verdienſt ſetzte Plato noch ein anderes, nehmlich einen neuen Verſuch eines Beweiſes für das Daſeyn Gottes, nächſt dem, welchen Sokrates gegeben hatte. Die Wiederbelebung des religiöſen und moraliſchen Intereſſe, welches in jenen Zeiten ſehr geſunken war, erfoderte die feſtere Begründung des Glaubens an Gott, deſſen Zuſammenhang mit dem allem, was Moralität betrifft,

279) Timaeus S. 524. Epinomis S. 259. Euthyphron. S. 12, 13. de Legib. XII. S. 177. X. S. 69. 94. 95. Epinomis S. 254-259.

ſoluten Urſache Den erſten hat
ſeiner Schriften vollſtändig ausgeführet,
dahin gehörige Bemerkungen gemacht.
Regelmäßigkeit der Welt, welche vorzü
unabänderlichen Geſetzen fortdauernden
Himmelskörper ſichtbar iſt, führt die me
auf die Idee eines weiſen Weſens, als
ben, und die Ueberzeugung von dem Da
dem majeſtätiſchen Anblick, den uns de
ret, vollkommen angemeſſen [180]). Hi
von ſeinem Lehrer ab, daß, da dieſer v
zweckmäßige Einrichtungen für die leben
mehr auf die Geſetzmäßigkeit der Bewegu
körper hinſah. Sokrates Betrachtungen
ten des geſunden Menſchenverſtandes, be
kungen aber blicket ſchon ſein ganzes Sy
dung hindurch, nach welchem das Zweckn
die Wirkung einer Intelligenz, das R
bloß Wirkung der ſich ſelbſt überlaſſenen W
Kreisbewegung iſt nach ſeiner Anſicht d
Vernunftthätigkeit; ſo wie jene nie von
abweicht, alſo einförmig iſt, ſo wirkt di

mer einförmig nach eben denſelben Geſetzen [281]). In der That mußte auch die Bewegung ſo großer Körpermaßen, mit ſolcher Schnelligkeit, ohne die geringſte Abweichung, auf jeden denkenden Menſchen jener Zeit, einen ſolchen Eindruck von Majeſtät und Bewunderung machen, daß man ſich nicht wundern darf, wenn er alles das als die Wirkung eines vernünftigen Weſens anſah, zumal, da dieſer Eindruck durch die Neuheit aſtronomiſcher Beobachtungen, und durch die Unkunde der Naturgeſetze verſtärkt werden mußte [282]).

Dieſer Vorſtellungsart ſtehet diejenige entgegen, nach welcher alles, was iſt, durch Zufall oder blinde Nothwendigkeit entſtanden iſt. Die Verbindung und Trennung der Materie, die Bildung der Körper, der Thiere und Sterne, ſelbſt die Entſtehung der Seele iſt bloß Wirkung phyſiſcher Kräfte, ohne Mitwirkung einer Intelligenz. Die Natur, als Inbegriff von phyſiſchen Geſetzen und Wirkungen iſt alſo eher geweſen als das Wirken nach Vorſtellungen und Zwecken (Kunſt τεχνη). Das letzte ſetzt die Natur, aber dieſe nicht die Kunſt voraus, und die Vorſtellung einer verſtändigen Urſache der Welt iſt kein durch die Natur gegebener, ſondern willkührlich zu Erreichung gewiſſer Abſichten gemachter Begriff, oder mit andern

281) Epinomis S. 254. το μεν δη εν ατακτια κινουμενον, αφρον χρη νομιζειν — το δε εν ταξει τε και ευρυθμω πορον εχον, μεγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι τε φρονιμον ειναι. κατα ταυτα γαρ αν και ωσαυτως πορευομενον αει και ποιουν και πασχον τεκμηριον ικανον τε φρονιμως ζην ειη παρεχομενον. S. 255. 256. de Legibus X. S. 92, 93.

282) Epinomis S. 256.

Worten, der Begriff Gott hat keine Beziehung auf ein wirkliches Weſen [283]).

Dieſen Einwurf mußte Plato heben, wenn er die Ueberzeugung von Gottes Daſeyn befeſtigen wollte. Er bemerkt daher erſt, daß die Begriffe von Geſetz, von Kunſt, welche die Atheiſten der Natur entgegenſtellen, in der Natur gegründet ſind, weil ſie ihren Urſprung in der Vernunft haben. Der Unterſchied zwiſchen Natur und Willkühr iſt alſo nichtig [284]). Zweitens, die Natur, die ſie für das Erſte halten, von welchem alles entſpringt, iſt ſelbſt nicht das urſprünglich Erſte, ſondern abgeleitet; denn die Natur ſetzt ſelbſt ein verſtändiges Weſen als ihren Grund voraus, und alles aus mei-

283) de Legibus X. S. 74. 75. πυρ και ὑδωρ γην και αερα Φυσει παντα ειναι και τυχη Φασι· τεχνη δε κδεν τετων. και τα μετα ταυτα αυ σωματα, γης τε και ηλιε και σελληνης, αςρων τε περι δια τετων γεγονεναι, παντελως ουτων ἀψυχων. τυχη δε Φερομενα τη της δυναμεως ἑκαςα ἑκαςοις. ἡ ξυμπεπτωκεν ἀραττοντα οικειως πως, θερμα ψυχροις, η ξηρα προς ὑγρα και μαλακα προς σκληρα — α δια ναν, Φασιν, κδε δια τινα θεον, κδε δια τεχνην· αλλα, ἁ λεγομεν, Φυσει και τυχη. τεχνην δε ὑςερον εκ τετων ὑςερων γενομενην — θεος ειναι πρωτον Φασιν ἑτοι τεχνη, α Φυσει, αλλα τισι νομοις.

284) de Legibus X. S. 77. 78. αλλα πασαν Φωνην ἱεντα τω παλαιω νομω επικερω ηγιεςθαι λεγω, ὡς εισι θεοι. και ὁσα νυν δη διηλθες συ, και δη και νομω φυτω βοηθησαι και τεχνη, ὡς εςον Φυσει η Φυσεως κχ ἡττον, ειπερ να γε εςι γενννηματα.

mechaniſchen Urſachen erklären wollen, befriedigt die Vernunft nicht, weil ſie dieſelben nicht begreifen kann [285]).

In der Welt findet ſich Ruhe und Bewegung, Beharrlichkeit und Veränderung. Alle Veränderungen laſſen ſich auf zwei Klaſſen zurückführen, je nachdem die Cauſalität, welche ſie hervorbringt, bedingt oder abſolut iſt. Eine bedingte Cauſalität kann in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, aber ſich ſelbſt nicht zur Hervorbringung derſelben beſtimmen, ſondern ſie ſetzt allezeit eine andere Urſache voraus. Eine abſolute Cauſalität aber beſtimmt ſich ſelbſt zum Wirken, ohne eine andere Urſache vorauszuſetzen. — In einer Reihe von bedingten Urſachen giebt es keine abſolut letzte, von welcher die ganze Reihe beſtimmt würde. Sie läßt ſich alſo nicht denken, weil ſonſt etwas aus Nichts entſtehen würde. Es iſt alſo nothwendig, an die Spitze derſelben eine abſolute Urſache zu ſetzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. Zweitens. Wenn man die Möglichkeit ſetzt, daß einmal alle Thätigkeit in der Welt aufhörte, ſo kann die Reihe von Wirkungen von keiner andern Urſache als der abſoluten Urſache wieder anfangen. Drittens. Die ganze Natur, inſofern in ihr Bewegung und Thätigkeit enthalten iſt, ſetzt alſo eine abſolute erſte Urſache voraus. Viertens. Alle Körper ſind bedingte Urſachen; denn um ſich zu bewegen, ſetzen ſie immer eine andere Urſache voraus. In der Körperwelt iſt alſo die erſte Urſache nicht zu finden. Fünftens. Da Selbſtthätigkeit ein weſentlicher Charakter jeder Seele iſt, ſo muß die erſte abſolute Urſache eine Seele (ψυχη ein vorſtellendes Weſen) ſeyn. Die Seele iſt alſo die Quelle alles

285) de Legibus X. S. 80, 81. XII. S. 229, Epinomis S. 257. ψυχας μεν εν ει τις αιτιας τινας ερει σωματων. η Φυσεις, η τι τοιουτον, εδεν σαφες ερει.

alles Lebens, aller Thätigkeit und Veränderungen in der Welt, und die Wirkungen der Seele, z. B. Denken, Wollen, müßen eher gedacht werden, als die Wirkungen und Eigenschaften des Körpers [286]).

Wir finden in der Welt aber zweierlei Wirkungen, gute und böse. Die ersten sind diejenigen, welche mit der Handlungsweise der Vernunft, Einheit und Harmonie übereinstimmen, die letzten sind regellos. Wir müssen also zwei Seelen als letzte Ursachen der Veränderungen in der Welt annehmen, eine gute und böse, eine vernünftige und vernunftlose. Die bewunderungswürdigste Ordnung und Harmonie offenbart sich in der Bewegung der Himmelskörper und der Verbindung des Ganzen; denn die Kreisbewegung, von der sie nie abweichen, ist das Bild der Vernunftthätigkeit. Wir müssen also ein vernünftiges vorstellendes Wesen annehmen, welches das Weltall angeordnet hat und regieret, und dieses ist Gott [287]).

Ein anderer Beweis lautet so: Jedes (materielle) Wesen bestehet aus einem Unendlichen und einer Grenze (απειρον, περας), oder Stoff und Form. Die Materie, woraus z. B. der menschliche Körper besteht, sind die vier Elemente. Von einer unendlichen Menge derselben ist aber von jedem nur eine bestimmte Quantität und in einem bestimmten Grade vereiniget und verbunden das Unendliche der Materie ist begrenzt worden. Das Wesen aller Dinge, und die Möglichkeit ihrer harmonischen Verbindung beruhet nun darauf, daß das Unendliche begrenzt und bestimmt worden ist. In dem

286) de Legibus X. S. 82-90. Phaedrus S. 318. 319.

287) de Legibus X. S. 90-96.

dem Unendlichen iſt aber an ſich keine Grenze, und in der Grenze nichts Unendliches; die Verbindung beider muß alſo einmal in der Zeit angefangen haben, und ſetzt alſo eine Urſache voraus. — Daß die Welt alſo eine Urſache habe, und daß dieſe eine abſolute, das iſt, eine Intelligenz iſt, folgt aus denſelben Begriffen, und auf dieſelbe Art, wie bei dem obigen Beweiſe. Hier ſchließt aber Plato noch einen andern Gedanken an. Der Menſch beſteht aus Körper und Seele. Die Beſtandtheile des Körpers ſind Feuer, Luft, Waſſer, Erde, welche aus der unendlichen Maße des Weltalls genommen ſind und daher erſetzt werden. Aber woher hat er die Seele? Aus der Körperwelt nicht. **Alſo muß es in dem Univerſum einen Geiſt geben, welcher die Quelle aller geiſtigen Kräfte iſt** [288]).

Plato erkennt zum Theil ſelbſt die Schwäche dieſer Beweiſe, indem er bei ihnen fürs erſte auf weiter nichts als auf Wahrſcheinlichkeit Anſpruch macht [289]). Ob er nun dieſe Gründe an ſich für unzureichend zur Bewirkung einer gewiſſen Ueberzeugung hielt, oder ob er ſie hier nur auf eine populäre, weniger wiſſenſchaftliche Weiſe aufſtellte, iſt eine Frage, die nach ſeinen andern Begriffen von der Philoſophie leicht entſchieden werden kann. Wir mögen nun aber das eine oder das andere annehmen, ſo iſt doch einleuchtend, daß 1) beide Beweiſe einen Anfang der Welt vorausſetzen, welcher ſich

288) Philebus S. 233-241. 245. 246-248. ὡς ἐγὼν, ἀλλ' πολλακις ειρηκαμεν, απειρον τι εν τω παντι πολυ και περας ικανον, και τις επ' αυτοις ωτιν' ἀ Φαυλη, κοσμησα τε και συνταττουσα ενιαυτες τε και ὡρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν.

289) de Legibus X. S. 70.

ſich nicht beweiſen läßt. Denn was Plato zum Beweiſe anführt, daß alles Sinnliche, Wahrnehmbare, (und die Welt iſt der Inbegriff deſſelben veränderlich, und daher einmal entſtanden ſey, iſt von der Art, daß es nichts beweiſet, weil es ſelbſt einen neuen Beweis erfodert [290]). 2) Daß der erſte Beweis zu viel beweiſet. Denn es würde folgen, daß jede Seele die abſolute Urſache ſey, da doch der Schlußſatz immer nur auf ein vorſtellendes Weſen gehet. In der That braucht auch Plato eben dieſelbe Schlußreihe, um die Unſterblichkeit der Seelen zu beweiſen. Der Schlußſatz lieget nicht beſtimmt in den Prämiſſen. 3) Der zweite Beweis hat denſelben Fehler, als der erſte, und er beruhet noch außerdem auf der unerwieſenen Vorausſetzung, daß Form und Stoff der Dinge zu einer Zeit getrennt und in einer andern verbunden worden. — Dieſes läßt ſich daraus erklären, daß das praktiſche Intereſſe, welches die Vernunft an der Idee der Gottheit nimmt, den Mangel der theoretiſchen Beweiſe erſetzt, und in den Augen der Erfinder ſogar verdeckt. Die Wichtigkeit derſelben machte jeden Verſuch eines Beweiſes, wenn er auch nur Wahrſcheinlichkeit verſprach, willkommen. Daher wurde dieſer Platoniſche Beweis, der erſte aber nach unvollkommene kosmologiſche, lange Zeit in Ehren gehalten.

Um die Entwickelung des Begriffs von Gott erwarb ſich Plato ein großes Verdienſt. Die Idee des vollkommenſten Weſens (ἰδεα του αγαθου) iſt von ihm zuerſt genauer beſtimmt, und zur Beſtreitung vieler unwürdiger Vorſtellungen gebraucht worden. Gott iſt die abſolute Urſache, die nichts anders vorausſetzt, bloß durch

290) Timaeus S. 502. γεγονεν. (κοσμος) ὁρατος γαρ ἁπτος τε ἐξι, και σωμα ἐχων. παντα δε τα τοιαυτα, αἰσθητα· τα δε αἰσθητα, δοξῃ περιληπτα μετα αἰσθησεως, γιγνομενα και γενητα ἐφαην.

durch Denken erkennbar. Daher iſt alles Sinnliche, Veränderung, Succeſſive von ihm ausgeſchloſſen. Gott iſt ewig [291]). Gott iſt 2) die Urſache alles Guten und Vollkommenen in der Welt. Alles Gute entſpringt aber aus der Vernunft; alſo iſt Gott die höchſte vollkommenſte Intelligenz. Daher iſt er nicht ein ſinnlich vernünftiges, ſondern ein rein vernünftiges Weſen, dem Vernunft und Wille in dem höchſten Grade, Weisheit und Allwiſſenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, unbeſchränkte Macht und Seeligkeit zukommt. Er iſt an kein Geſetz gebunden, als das er ſich ſelbſt giebt; ſein Geſetz iſt aber nur die höchſte Vollkommenheit wirklich zu machen. Sein Wirken und Handeln iſt unveränderlich, einförmig; denn er iſt blos Vernunft, die durch kein Gefühl, durch keine Begierde in ihrem Wirken gehemmt wird [292]). Gott iſt daher für die

291) Definitiones S. 287. Θεος ζωον αθανατον, αυταρκες προς ευδαιμονιαν· ιδια αιδιος της τ' αγαθης Φυσεως αιτια. de Republica VII. S. 132, 133. Timaeus S. 317, 318.

292) de Republica II. S. 260. ακην αγαθος ὁ γε θεος τω οντι. S. 253. Cratylus S. 297. Timaeus S. 305. Alcibiades I. S. 65. Epinomis S. 260. θεον μεν γαρ δη τον τελος εχοντα της θειας μοιρας, εξω τετων ειναι, λυπης τε και ηδονης, τε δε Φρονειν και τε γινωσκειν κατα παντα μετειληφεναι· Phaedrus S. 388. το μεν σοΦον — εμοιγε μεγα ειναι δοκει, και θεω μονω πρεπειν. Timaeus S. 384. ὁτι θεος μεν τα πολλα εις εν ξυγκεραννυναι και παλιν εξ ενος εις πολλα διαλυειν ικανος, ὡς επιταμενος αμα και δυνατος· ανθρωπων δε αλλος αδετερα τετων ικανος. Epinomis S. 254, 255. ἡ ψυχης δε αναγκη νεν κεκτημενης, απασων αναγκων πολυ μειζιν γιγνοιτ' αν, αρχεται γαρ αλλ' απ αρχομενη νομοθετει. Sophiſta S. 299, 300. Politicus S. 30.

die Menſchen das (perſonificirte) Sittengeſetz, das Ideal, dem man ähnlich zu werden ſtreben ſoll, der ſtrenge, unerbittliche Richter und Executor des Geſetzes, welcher Jedem, nachdem er würdig iſt, Gutes und Böſes austheilt [293]).

Willkührliches Handeln, Ungerechtigkeit, Uneinigkeit, Krieg, Liebe, Erſcheinung in verſchiedenen Geſtalten, Neid, Haß, u. ſ. w. was die Menſchen den Göttern angedichtet haben, iſt alſo falſch, und widerſpricht dem Begriff von Gott [294]).

Es iſt nicht zu läugnen, daß Plato einen ſehr würdigen Begriff von Gott hatte, ob er ihn gleich nicht in ſeinen Schriften philoſophiſch entwickelt. Was wir angeführt haben, ſind nur gleichſam einzelne Strahlen, die wir in einen Punkt vereiniget haben. Es iſt jedoch möglich, ja ſelbſt wahrſcheinlich, daß er in ſeinem Lehrſyſtem eine philoſophiſche Erörterung des Begriffs gegeben hat, weil alle

293) de Republica VII. S. 133. εν τω γνωςω τελευταια ἡ τε αγαθε ιδεα και μογις ὁρασθαι. ὀφθεισα δε, συλλογιζεα ειναι ὡς αρα πασι παντων ἀυτη ὀρθων τε και καλων αιτια — και ὁτι δει ταυτην ιδειν τον μελλοντα εμφρονως πραξειν η ιδια ἡ δημοσια. Theaetet. S. 121, 122. θεος εδαμη εδαμως αδικος, αλλ' ὡς ὁιον τε δικαιοτατος. S. 123. Epiſtola VIII. S. 159. de Legib. IV. S. 185. ὁ μεν δη θεος αρχην τε και τελευτην και μεσα των ὀντων ἁπαντων εχων ευθειαν περαινει κατα Φυσιν περιπορευομενος. τω δ' αει ξυνεπεται δικη των απολειπομενων τε θειε νομε τιμωρος. de Legib. X. S. 106. VI. S. 261, 262.

294) de Republica II. S. 248-259 III. S. 265-272. de Legib. XII. S. 176, 177.

alle Merkmale zuſammenſtimmen, und ſich alle auf die Idee der Vollkommenheit zurückführen laſſen. Mit Recht betrachtet er Gott als ein überſinnliches, bloß denkbares Weſen. Nur entſtehet dabei die Schwierigkeit, wie, und durch welche Prädicate es möglich iſt, ein ſolches Weſen zu denken, welches über alles Endliche erhaben iſt — eine Schwierigkeit, die dem Plato nicht unbekannt war Das Unendliche kann nichts von dem ſeyn, was durch daſſelbe erſt ſein Weſen und Daſeyn erhalten hat; es muß ſo gar in dieſer Rückſicht noch über die Vernunft erhaben ſeyn [295]). Und es ſcheint faſt, als wenn Plato kein anderes Mittel, dieſelbe zu entfernen, gekannt habe, als Analogieen zu Hülfe zu nehmen. So wie die Sonne, ſagt er, ſich in der ſichtbaren Welt zu dem Geſichtsſinne und den ſichtbaren Gegenſtänden verhält, ſo verhält ſich in der Verſtandeswelt das vollkommenſte Weſen zu der Vernunft und zu den denkbaren Gegenſtänden [296]). Die Sonne iſt weder der Geſichtsſinn noch die ſichtbaren Gegenſtände; aber ſie iſt die Bedingung von beiden. Ohne das Licht, das ſie giebt, würde das Auge nicht ſehen, noch die Gegenſtände ſichtbar ſeyn. So iſt auch das vollkommenſte Weſen weder die Erkenntniß noch das Erkennbare, ſondern als die Urſache derſelben noch

295) de Republica VI. S. 120. και τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσεσθαι υπο τε αγαθε παρειναι, αλλα και τε ειναι τε και την εσιαν υπ' εκεινε αυτοις προσειναι' εκ εσιας οντος τε αγαθε αλλ' ετι επεκεινα της εσιας πρεσβειφ και δυναμει υπερεχοντος.

296) de Republica VI. S. 118. ὁ; τι περ αυτο εν τω νοητω τοπω προς τε νεν και τα νοεμενα, τετο τετον εν τω ὁρατω προς τε οψιν και τα ὁρωμενα.

kens, wo Gott nur nach dem Verhältni
der intelligible Grund der Einrichtung
vernünftigen Weſen gedacht wird, hat
weges gehalten. Er nennt die Urſache
xade zu Vernunft, und weil die Vernu
eine Aeußerung des denkenden Subjects
giebt er der höchſten Vernunft ein Subſ
er auf menſchliche Weiſe, Seele (ψυ

297) de Republica VI. S. 118.
ςημην δε και αληθειαν — αγαθου
ταυτ' αμφοτερα, ορθον· αγαθον δε
τερον αυτων, εκ ορθον, αλλ' ετι με
την τε αγαθε εξιν.

298) Philebus S. 247. 248.
εν τω παντι πολυ και περας ικανο
αυτοις αιτια ου φαυλη, κος
συνταττουσα ενιαυτους τε και ω
σοφια και νους λεγομενη δι
σοφια μην και νους ανευ ψυχ
τε γενοις ειην. συκουν εν μεν τη του Διος

Was blieb auch der menſchlichen Vernunft anders übrig, als dieſer Anthropomorphismus, um ſich die Gottheit als ein ſelbſtſtändiges Weſen zu denken? Aber im Grunde erhielt man dadurch doch keinen poſitiven Begriff. Denn um ſich die Gottheit als die vollkommenſte Intelligenz zu denken, mußte man alles bloß Menſchliche aus dem Begriff von ψυχη wieder wegdenken, z. B. das Gefühl- und Begehrungsvermögen, die Vereinigung mit einem

loſophen. Jene ſuchten in dem Plato eine Stütze ihrer Dogmen, und dieſe ihrer Schwärmereyen. Wenn man ſich einmal in den Kopf geſetzt hat, daß Plato ſeine Weisheit aus Moſes und den Propheten geſchöpft habe, und judizire, ſo war es leicht einige Stellen aufzugreifen, welche eine Art von Trinität zu predigen ſchienen. Der νους oder λογος hat einige Aehnlichkeit mit dem λογος des Johannes, zum wenigſten den Worten nach. Die Zweiheit war alſo gefunden, und ſo rüſtigen Forſchern konnte es nicht ſchwer fallen, durch die Weltſeele die Trinität vollſtändig zu machen. Es iſt nur Schade, daß die Stellen, worauf man ſich beruft, richtig ausgelegt, einen ganz andern Sinn geben, einige in den Briefen Epiſtola II. S. 69. und VI. S. 92.) aber ſehr räthſelhaft und vielleicht gar verdorben ſind. Wir wundern uns nicht über ſolche Mißdeutungen in jenen Zeiten; aber auffallend iſt es, daß Männer, wie Pleſſing, ſich zu Vertheidigern derſelben aufwerfen konnten. Man ſehe Tiedemann Geiſt der ſpeculat. Philoſophie 2. B. S. 118-126. Syſtem der Platon. Philoſ. 3. B. S. 149. ſeq. und über den göttlichen Verſtand in Paulus Memorabilien 1. St.

Körper [299]). Es bleibt alſo nichts übrig, als eine Intelligenz, deren Subject zwar mit dem Worte ψυχη bezeichnet, welches aber nichts mehr noch weniger als = X iſt. Gewiß hat hier die Armuth der Sprache für die abgezogenſten Speculationen, theils auch die Inconſequenz, welcher ganz zu entgehen, hier ſo ſelten gelingt, die Schuld. Denn nicht ſelten wagt ſich der kühne Denker mit ſeinen Vermuthungen in das Feld des Ueberſinnlichen, und ſpricht in zu menſchlichen Ausdrücken von der Gottheit, wenn er auch ſelbſt nicht verleugnet, daß er die Grenzen der Erkennbarkeit überſpringt [300])

Indeſſen hat doch Plato theils durch die negativen Merkmale, welche Unvollkommenheiten ausſchließen, theils durch den poſitiven der vollkommenſten Intelligenz die vollſtändigere Entwickelung dieſer Idee vorbereitet. Eine Folge davon iſt auch die Einheit Gottes, die er zwar nie mit deutlichen Worten lehret, aber doch ſchon in dem Be-

299) Epinomis S. 252. ου γαρ εϛι ασωματον ὁ τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα ουδεν ουδαμως ουδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον οντως ψυχης γενος. Vergl. S. 257, 260. Daher heißt es auch die menſchliche Vernunft ſey verwandt mit der Urſache des Univerſums, ὁτι νους εϛι γενεσης του παντων αιτιου. Es erhellet hieraus der Irrthum derjenigen, welche glaubten, Plato habe ſich Gott als ein reines Licht vorgeſtellt. Die Stelle de Republica X. S. 326-327 gehet nicht auf Gott ſondern auf die Weltſeele, und überhaupt muß man in dieſen und ähnlichen Stellen das Philoſophem und das Gewand, welches die dichteriſche Phantaſie des Philoſophen ſchuf, unterſcheiden, um das erſte rein aufzufaſſen.

300) Epiſtola I. S. 69.

Begriff des ſchlechthin Vollkommenen (το αγαθον), welches nur einzig ſeyn kann, und in der abſoluten Urſache lieget [301]). Daher finden wir auch, daß da, wo er von der Weltbildung und der Vorſehung handelt, immer nur von einer Gottheit die Rede iſt, die auch durch bedeutende Ausdrücke hinlänglich ausgezeichnet iſt, daß ſie nicht mit der Mehrheit der Volksgötter verwechſelt werden kann [302]

Wir kommen endlich zu dem Verhältniß der Gottheit zur Welt, oder zu ſeinen Wirkungen, das iſt, zu der Bildung, Erhaltung und Regierung der Welt Daß Gott die verſtändige letzte Urſache der Welt iſt, inſofern in ihr Ordnung und Zweckmäßigkeit unverkennbar iſt, folgt ſchon aus dem Begriff Gottes, und der Art des Beweiſes, den Plato für das Daſeyn Gottes gab. Hier unterſcheidet er zwey Punkte: den Satz, daß Gott die Welt gebildet hat und regieret, und die Art und Weiſe, wie dieſes geſchehen iſt und geſchiehet.

301) Timaeus S 301. ὁ δ' (θεος) αριστος των αιτιων. Politicus S. 30. μητε αυ θυειν τινε θεω, φρονουντε ἑαυτοις ἐναντια χρεφειν αυτον (κοσμον).

302) Wir führen hier die vornehmſten Ausdrücke an. πατηρ του παντος Timaeus S. 303, 325. ποιητης Tim. S. 303. δημιουργος Timaeus S 303, 325. So hiſta 299. ὁ ξυνιεις το παν Timaeus S. 304. αριστος των αιτιων Timaeus S. 301. αιτιος του ξυν αρχων τε και βασιλευς των παντων Cratylus S. 255. βασιλευς de Legib. X. S. 106. Cratylus S. 255. αρχων de Legib. X. S. 109. Cratylus S. 255. πατηρ των θεων Timaeus S. 325. νους Timaeus S. 332. 339. Philebus S. 248. νους βασιλευς Philebus S. 244.

Ueber den letzten Punkt hält er nur wahrſcheinliche Vermuthungen, über den erſten aber ein Wiſſen für möglich [303]). Wir betrachten beides hier nur als Wirkung Gottes, und verſparen das Uebrige bis zu dem folgenden Abſchnitt.

Da Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo muß das, was er hervorbringt, das Vollkommenſte ſeyn. Das Vollkommenſte kann aber nur möglich werden durch ein Wirken nach einem vollkommenen Ideal und Zweck. Die Vorſtellung, nach welcher etwas anderes wirklich gemacht wird, iſt entweder die Vorſtellung eines in der Erfahrung gegebenen veränderlichen, oder die Vorſtellung eines Objectes, inſofern es nur durch die Vernunft gedacht wird, was alle Erfahrung überſteigt, unveränderlich und nothwendig iſt. Von der letzten Art iſt das Ideal, nach welchem Gott bildete [304]).

Dieſes Ideal iſt in Gott ſelbſt. Denn das vollkommenſte Weſen kann bei Hervorbringung anderer Dinge nur ſich ſelbſt zum Muſter nehmen, es muß andere Dinge, ſo viel als möglich, ſich ähnlich machen. Gott bildet alſo nach ſeinen Ideen. Da aber nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, als Vernunft, und was der Vernunft angemeſſen iſt, ſo folgt daraus, daß Gott nur vorſtellende vernünftige Weſen hervorbringen, oder ſie doch zum Hauptzweck der ganzen Weltbildung machen muß

303) Timaeus S. 304, 345

304) Timaus S. 305, 303. ει μεν δη καλος εϛιν ὁδε ὁ κοϛμος, ὁ τε δημιουργος καλος, δηλον, ὑς προς το αϊδιον (παραδειγμα) εβλεπεν. S. 302. ὁπου μεν ουν αν ὁ δημιουργος προς το κατα ταυτα εχον βλεπων αει, τοιουτῳ τινι προσχρωμενος παραδειγματι την ιδεαν και δυναμιν απεργαζηται, καλον εξ αναγκης ὁυτως αποτελειϛθαι παν.

muß [305]). Das Ideal der Gottheit iſt alſo nichts anders als die Idee von einem Syſtem aller möglichen vorſtellenden Weſen, vorzüglich der vernünftigen, welche durch Sittlichkeit Gott ähnlich und glückſelig werden ſollen [306]).

Das Böſe in der Welt kann nicht von Gott herrühren; es hat entweder eine andere Urſache als Gott, oder es iſt kein wirkliches, nur ſcheinbares Böſes. Die Beſtrafung böſer Handlungen iſt z. B. kein wirkliches Uebel, ſondern eine Folge von Gottes Gerechtigkeit und zweckt auf etwas Gutes, die Beſſerung der Menſchen ab [307]).

Was Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet hat, muß er auch erhalten. Er wäre nicht das vollkommene Weſen, wenn er das zu einem vollkommenen Ganzen gebildete vernichtet werden ließ. Er muß daher alle und jede Theile des Ganzen, wenn ſie auch noch ſo

305) Timaeus S. 305. αγαθος ην, αγαθω δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος, τουτου δ' εκτος ων, παντα ότι μαλιςα εβουληθη γενεσθαι παραπλησια αυτω. — λογισαμενος ουν ευρισκεν εκ των κατα φυσιν ὁρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὁλον ὁλου καλλιον εσεσθαι ποτ' εργον.

306) Timaeus S. 306. ὁυ δ' εςι τ' αλλα ζωα καθ' ἑν και κατα γενη μορια, παντων ὁμοιοτατον αυτω ειναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτω περιλαβον εχει, καθαπερ ὁδε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα θρεμματα συνεςηκε ὁρατα. τω γαρ τιν νοητων καλλιςω και κατα παντα τελειω μαλις' αυτον θεος ὁμοιωσαι βουληθεις, ζωον ἑν ὁρατον, παντ' ὁσα κατα φυσιν αυτου συγγενη ζωα εντος εχον ἑαυτου ξυνεςησε. S. 307, 326 3:7.

307) Timaeus S. 303. de Republ. II. S. 251 - 253.

gering und klein ſind, ſo ordnen und beſtimmen, als es der Zweck des Ganzen erfordert. Seine **Weltregierung** (προνοια) erſtreckt ſich daher über das ganze Universum; auch das Kleinſte entgehet ſeiner Vorſorge nicht. Dazu beſitzt er als das vollkommenſte Weſen alle Eigenſchaften; **Allwiſſenheit, Allmacht, Güte, Weisheit**, und überhaupt die **höchſte ſittliche Vollkommenheit**. Die Vernachläßigung einer Sache rührt entweder von einem Unvermögen, oder von Trägheit, oder Unwiſſenheit her. Alle dieſe Unvollkommenheiten ſind aus dem Weſen Gottes ausgeſchloſſen. Warum ſollte alſo Gott nicht auch für das Kleine ſorgen, da ohne das Kleine auch das Große nicht ſeyn kann, und, wie die Baumeiſter ſagen, ohne kleine Steine die großen nicht feſte liegen [308]).

Die Regierung des Ganzen und aller Theile beſtehen, iſt der Gottheit deſto leichter da dazu keine neue Bildung, ſondern nur eine beſtimmte Anordnung und Verſetzung von einer Stelle zur andern nöthig iſt, je nachdem es der höchſte Zweck erfodert. Dieſer Zweck beſtehet darin, daß in dem ganzen Univerſum **die Tugend ſiege und die Untugend überwältiget werde und allgemeine Glückſeligkeit herrſche** [309]).

Die

308) de Legibus X. S. 98-104. Timaeus S. 325.

309) de Legibus X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο που κειμενον έκαστον των μερων νικωσαν αρετην, ἡττωμενην δε κακιαν εν τω παντι παρεχοι μαλις αν και ραστα και αριστα. S. 104. σε δε λελησε περι τουτο αυτο, ὡς γενεσις ένεκα εκεινου γιγνεται πασα, ὁπως ἡ ἐν τω παντος θιω ὑπαρχουσα ευδαιμων ουσια, ουχ ένεκα σου γιγνομενη, συ δε ένεκα εκεινου.

Die Menſchen zu nöthigen, daß ſie Gutes thun, iſt deswegen unmöglich, weil Gott der Seele Freiheit gab, das heißt, das Vermögen, das Gute oder das Böſe zu wollen, und ſich ſelbſt dazu zu beſtimmen. Gott beſtimmt aber jeder Seele ihre Stelle in dem Univerſum, je nachdem ſie Gutes oder Böſes that, und lenkt alſo auch böſe Handlungen zum Beſten des Ganzen. Dieſes iſt das Richteramt Gottes, dem kein Menſch entgehen kann, und wenn er auch in den verborgenſten Winkeln der Erde, oder in dem Himmel wäre; es wird nicht nur in dieſem, ſondern auch in dem künftigen Leben ausgeübt. Daher darf man ſich in der Ueberzeugung von der göttlichen Weltregierung durch keine Erfahrungen von dem unverdienten Glück der Böſen in dieſem Leben irre machen laſſen [310]).

Gott handelt immer nach einem und demſelben unveränderlichen Geſetz, welches er ſich ſelbſt gegeben hat. Es iſt alſo ein thörichter und unvernünftiger Wahn, wenn Menſchen glauben, Gott könne durch Gebet, Opfer und Geſchenke, bewogen werden, etwas von ſeiner Gerechtigkeit nachzulaſſen, oder das Böſe ungeſtraft zu laſſen. Wenn Gott ſo handelte, ſo wäre er nicht das vollkommenſte Weſen, er wäre noch weniger als ein guter Regent oder Aufſeher unter den Menſchen [311]).

310) de Legibus X. S. 104-108. της δε γενεσεως το (του) ποιου τινος αφηκε ταις βουλησεσιν εκαστων ημων τας αιτιας. οπη γαρ αν επιθυμιη, και οποιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιουτος γιγνεται απας ημων ως το πολυ. de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ην τιμαν και ατιμαζων, πλεον και ελαττον αυτης εκαστος εξει. αιτια ελομενου. θεος αναιτιος.

311) de Legib. X. S. 109. ſeq. de Republ. II. S. 221, 223.

IV.

Kosmologie.

Die Welt iſt der Inbegriff aller wirklich exiſtirenden Weſen, der veränderlichen und der unveränderlichen, der Körper und Seelen, die Gottheit ausgenommen. Plato bezeichnet ſie daher auch mit den Ausdrücken: das Ganze (ολον das Univerſum (παν) [312]).

Plato betrachtet nun die Welt als das Product der Natur und der Intelligenz, und verfolgte den Weg weiter, welchen vor ihm Anaxagoras und Sokrates betreten hatte. Der Letzte zog bloß die zweckmäßige Einrichtung, vorzüglich des Menſchen in Betrachtung; der Erſte nahm zwar auch eine Intelligenz als Urſache der erſten Bewegung und Abſonderung der chaotiſchen Materie an, ließ aber hernach alles durch mechaniſche Urſachen bewirkt werden. Plato glaubte, die Vereinigung beider Urſachen ſey nothwendig zur befriedigenden Erklärung des Weltalls. Die Erklärung aus bloß mechaniſchen Urſachen that der Vernunft kein Genuge, weil dieſe immer nur bedingt ſind, und nie auf ein abſolutes Letztes hinführen; und weil aus ihnen nicht die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur erklärbar iſt. Die Unkunde in den meiſten Naturgeſetzen, machte, daß man viele Erſcheinungen nicht anders als vermittelſt des Einfluſſes eines denkenden Weſens begreiflich fand. Es zeigte auch von einem Fortſchritt der Vernunft, daß ſie zwiſchen den Erſcheinungen der Körperwelt und

312) Sophiſta S. 266. Timaeus S. 437. Philebus S. 244-247. Politicus S. 30. 38. de Republica VII. S. 158. 159. Timaeus S. 302. Die Benennung κοσμος leitet Plato daher weil die Welt ein nach Geſetzen beſtimmtes wohlgeordnetes Ganze ſey. Gorgias S. 132.

und der denkenden Natur eine zu große Kluft band, als daß ſie aus der erſten die letzte zu erklären wagte. Die Welt aus Zwecken einer Intelligenz allein zu erklären, ging auch nicht an, weil ein Stoff vorhanden ſeyn muß, an welchem die Intelligenz ihre bildende Kraft äußert. Plato nahm alſo zur Erklärung oder Welt, ſowohl Natururſachen als eine Cauſalität nach Zwecken an, welche die erſten leitet und beſtimmt [313]).

Seine Theorie von der Bildung der Welt kann nur erſt dadurch vollkommen deutlich werden, daß wir ſeine Begriffe von den beiden Arten von Weſen, aus welchen die Welt beſteht den Körper und Seelen, näher entwickeln.

Daß die Körper etwas zuſammengeſetztes, z. B. aus Erde, Waſſer, Luft, Feuer, beſtehendes ſind, iſt eine gemeine Beobachtung. Allein dieſe Beſtandtheile ſind noch nicht die letzten, in welche man Körper auflöſen kann, ſondern Feuer, Luft, Waſſer, Erde, ſind ebenfalls etwas Zuſammengeſetztes, alſo noch immer Körper [314]). Das allgemeine Merkmal eines Körpers iſt die Ausdehnung nach drei Dimenſionen (βαθος) und das Solide, Undurchdringliche (στερεον). Das Undurchdringliche muß nach allen drei Dimenſionen begrenzt ſeyn, das heißt, eine gewiſſe Figur haben. Die Figur und die Ausdehnung, oder ein begrenztes Ausgedehnte iſt das We-

313) Phaedo S. 217--222. Sophiſta S. 299, 300. Timaeus S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν η τουδε τε (του) κοσμου γενεσις εξ αναγκης τε και νου συσασεως εγενηθη. S. 306, 307. 358. Epinomis S. 257.

314) Philebus S. 245, 246. Timaeus S. 340, 351. πυρ και γη και ὑδωρ και αηρ ὁτι σωματα εστι δηλον που και παντι.

Weſen des Körpers [315]). Die Begrenzung durch mathematiſche Figuren betrachtet Plato als die Form des Körpers überhaupt. Da die mathematiſchen Figuren aber reine Begriffe und in dem Verſtandesvermögen enthalten ſind, ſo muß noch etwas hinzukommen, wenn ein wirklicher Körper werden ſoll, und dieſes iſt das zu Begrenzende, was alſo in ſich die Begrenzung nicht hat, das Grenzenloſe (απειρον); dieſes iſt aber das Dichte (ϛερεον) [316]. Da die Form und die Materie der Körper unterſchieden, die Form aber urſprünglich in dem Verſtandesvermögen enthalten iſt, ſo liegt ſchon darin die Möglichkeit, wie ſich Plato die Vereinigung beider, wodurch ein Körper entſteht, als etwas Geſchehenes, welches eine Urſache vorausſetzt, denken konnte.

Indem Plato an den Körpern von aller Form, d. h. von aller beſtimmten Geſtalt und Begrenzung, von Farbe, von allen wahrnehmbaren Eigenſchaften abſtrahirte, kam er auf den Begriff der Materie (ὑλη) [317]). Denn alles die-

315) Timaeus S. 351. το δε του σωματος ειδος παν και βαθος εχει. το δε βαθος αυ πασα αναγκη την επιπεδον περιειληφεναι ϕυσιν. de Republica VII. S. 154, 155. Meno S. 339 κατα γαρ παντος σχηματος τουτο λεγω. εις ὁ το ϛερεον περαινει, τουτ' ειναι σχημα. οπερ αν συλλαβων ειποιμι, ϛερεου περας σχημα ειναι.

316) S. 357. 350. 351.

317) Timaeus S. 346. διο την του γεγονοτος ὁρατου και παντος αιϛητου μητερα και ὑποδοχην, μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ λεγωμεν, μητε ὁσα εκ τουτων, μητε ἐξ ὡν ταυτα γεγονεν· αλλ' αορατον ειδος τι και αμορϕον, πανδεχες, μεταλαμβανον δε απορωτατα πη του νοητου και δυσαλωτατον αυτο λε-

dieſes wechſelt an jedem Körper, und er wird alſo immer von neuem gebildet und beſtimmt, er iſt immer im Werden. Gäbe es nun nicht auch Etwas Bleibendes, ſo könnte man gar nicht ſagen, daß er verändert würde. Dieſes Bleibende nun iſt die Materie, durch welche ein Körper, bei allem Veränderlichen doch immer Etwas iſt. Man ſtelle ſich z. B. eine Maſſe von Gold vor, welche von einem Künſtler, bald in dieſe, bald in jene Form gegoſſen würde. Während dieſer Umwandlung kann man nicht ſagen: dieſes iſt ein Dreieck, oder Viereck; aber mit Wahrheit kann man ſagen: es iſt Gold [318]). Dazu kommt

λεγοντες, ου ψευσομεθα. S. 345. Philebus S. 233-239. Der Ausdruck ὑλη zur Bezeichnung der Materie rührt zwar nicht vom Plato her, aber er hat doch dieſen Gebrauch des Worts zuerſt veranlaßt. Timaeus S. 385. ὁτ' ουν δη τα νυν δια τεκτοσιν ἡμιν ὑλη παρακειται τα των αιτιων γενη διυλασμενα, εξ ὡν τον επιλοιπον λογον δει ξυνυφανθηναι, παλιν επ αρχην ανελθωμεν δια βραχεων. So wie die Zimmerleute das Holz verarbeiten, ſo bildet der Demiurg aus der Materie die ſichtbaren Gegenſtände. Das Bild war paſſend. Die folgenden Philoſophen, und ſchon Ariſtoteles brauchten das Wort ὑλη für Materie, aber die erſte bildliche Bedeutung verlor ſich immer mehr. Wie wichtig dieſe Entdeckung ſchien, ſiehet man aus Plutarch. de oraculor. defectu S. 414. ευ μεν λεγουσιν οἱ λεγοντες, ὁτι Πλατων το ταις γενομεναις ποιοτησιν ὑποκειμενον ſοιχειον εξευρων, ὁ νυν ὑλην και Φυσιν καλουσι, παλλων απηλλαξε και μεγαλων αποριων τους Φιλοσοφους,

318) Timaeus S. 343. εν ὡ δε εγγιγνομενα εκαſα αυτων Φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται

kommt noch, daß die Materie als Stoff betrachtet wird, der gebildet werden ſoll. Jeder Stoff läßt ſich aber dann am beſten bilden, wenn er noch ganz ungebildet iſt, noch gar keine Form erhalten hat [319]).

Dieſe Materie, abſtrahirt von aller Form kann nun überhaupt bloß als etwas Vieles, Mannichfaltiges gedacht werden, von welchem kein Theil der größte, kein Theil der kleinſte iſt, welches alſo ins Unendliche vermehrt und verringert werden kann, ohne an eine Grenze zu kommen. Denn wenn wir uns auch das Kleinſte davon in Gedanken vorſtellen, ſo muß es doch noch Vielheit (πληθος) ſeyn, weil es keine Form hat, wodurch es als Eins (ein begrenztes Ding) vorgeſtellt werden könnte. — Eben ſo muß es ohne Grad gedacht werden; denn hätte es dieſen, ſo wäre es begrenzt, beſtimmt. Es kann alſo überhaupt nur gedacht werden, als etwas, das ſich ohne Grenzen vergrößern, verkleinern, vermehren, vermindern läßt. (το μειζον, μικροτερον, το απειρον) [320]).

Un-

ται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν τω τε τουτο και τω τοδε προσχρωμενους ονοματι. S. 344.

319) Timaeus S. 345. νοησαι τε, ὡς ουκ αν αλλως εκτυπωματος εσεσθαι μελλοντος ιδειν ποικιλου πασας ποικιλιας τουτ' αυτο, εν ᾧ εκτυπουμενον ενιςαται, γενοιτ' αν παρεσκευασμενον ευ, πλην αμορφον ον εκεινων απασων των ιδεων, ὁσας μελλει δεχεσθαι ποθεν.

320) Philebus S. 233-239. αει δε γε Φαμεν, ειτε τω ψυχροτερω και θερμοτερω το μαλλον τε και ἡττον ενι — αει τοινυν ὁ λογος ἡμιν σημαινει, τουτω μη τελος εχειν. ατελη δ' ὀντε δηπου παντα-

πα-

Ungeachtet aber die urſprüngliche Materie ohne alle Qualitäten gedacht wird, ſo folgt dennoch nicht daraus, daß in ihr gar keine Verſchiedenartigkeit ſtatt findet Es iſt vielmehr gedenkbar, daß die urſprüngliche Materie verſchiedenartige Stoffe enthalte, weil aus ihr verſchiedenartige Körper gebildet werden Und ſo denkt ſich auch Plato wirklich die Sache. Die Materie, ſagt er, war zwar weder Feuer, noch Luft, noch Erde, noch Waſſer. Denn ohne Verbindung mit beſtimmten Formen läßt ſich davon nichts erkennen und unterſcheiden; aber gewiſſe Spuren von dieſen Elementen waren vorhanden; dies kann nichts anders heiſſen, als gewiſſe verſchiedene Stoffe waren da, denen nichts als ihre Form fehlte, damit Feuer, Luft, u. ſ. w. wirklich daraus würde [321]).

Dieſe

πασιν απειρων γιγνεσθον. S. 237. προσθει δη ξηροτερον και υγροτερον αυτοις, και πλεον κι ελαττον, και θαττον και βραδυτερον, και ιεισον και σμικροτερον, και οποσα εν τω προσθεν της το μαλλον δε και ηττον δεχομενης ειδεμεν εις εν φυσεων. Parmenides S. 142. Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 4. ωσπερ το μεγα φησι γ' ο Πλατων και το μικρον, πλην οι μεν ταυτα ποιει υλην, το δε εν το ειδος. Metphyſic. I, c. 6. Plato braucht nicht den Ausdruck το μεγα, μικρον wie Ariſtoteles hier ſagt, ſondern μειζον μικροτερον, welche Comparativen viel beſſer das Grenzenloſe ausdrücken. Auch irrt ſich Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 6. wenn er ſagt επει και Πλατων δια τουτο απειρα δυο επεκεινεν, οτι και επι την αυξην δοκει υπερβαλλειν και εις απειρον ιεναι, και επι την καθαιρεσιν.

321) Timaeus S 351. οτε δ' επεχειρετο κοσμειεσθαι το παν, πυρ πρωτον και γην, και αιρα και υδωρ

Dieſe Materien erfüllen den Raum [322]). Denn der Raum iſt ſo wenig als die Zeit entſtanden. Alles, was iſt, außer den Ideen und den Dingen an ſich, muß irgendwo ſeyn, alſo auch die Materie. Ohne Raum könnte die Materie auch nicht in Bewegung ſeyn, wie doch Plato annahm. Raum und Materie können ſo wenig ohne einander gedacht werden, daß ſogar Plato nach der gewöhnlichen Meinung deshalb die letzte mit dem erſten verwechſelt, und die Materie, weil ſie den Raum erfüllt, überhaupt für den Raum, in welchem etwas iſt, hält. In dieſer Rückſicht verdient auch Plato den Tadel des Ariſtoteles [322 b]). Indeſſen darf man nicht vergeſſen, daß ſich

ὕδωρ, τχνη μεν εχοντα αυτων αττα, παντᾳπασι δὴν διακειμενα, ὡςπερ εικος εχειν ἅπαν, ὁταν ανὴ τινος θεος. S. 386. τοτε γαρ ουτε τουτων, ἑον μὴ τυχὴ, τι μετεσχεν, ουτε το παραπαν ονομασαι των νυν ονομαζομενων αξιολογον ἠν ουδεν, ιονπερ και ὑδωρ και τι των αλλων. S. 350. Ariſtoteles de generat. et corrupt. L. c. I.

32) Timaeus S. 350. διο δὴ και χωραν ταυτα αλλα αλλὴν ισχειν, πριν και το παν ἐξ αυτων διακοσμὴθεν γενεσθαι — ον τε καὶ χωραν και γεσιν ειναι, τρια τριχὴ, και πριν ουρανον γενεσθαι.

32 b) Ariſtoteles Phyſico. IV. c. 2. εςι δε τοιουτον ἡ ὑλη και το αορισον· ὁταν γαρ αφαιρεθὴ το περας και τα παθὴ τὴ σφαιρας, λειπεται ουδεν παρα την ὑλὴν. διο και ὁ Πλατων τὴν ὑλὴν και τὴν χωραν το αυτο φησιν ειναι εν τω Τιμαίῳ. το γαρ μεταληπτικον και την χωραν ἑν και ταυτον. ἀλλου δε τροπον εκει τε λεγων το μεταληπτικον ειναι εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασιν. ὁμως τον τοπον και τὴν χωραν το αυτο απεφηνατο.

ſich Plato nirgends deutlich über den Raum erklärt hat, und es wäre daher doch vielleicht möglich, daß er einen andern Begriff davon gehabt hätte. Erhellet das nicht ſchon daraus, daß er die Materie, ehe ſie gebildet worden, ſich in dem Raum bewegen läßt, und daß in der gebildeten Welt durch die Schwerkraft alles ſo zuſammengedrängt wird, daß kein leerer Raum (κενη χωρα) übrig bleibt [323])? Sollte ein Philoſoph, der den leeren und erfüllten Raum, den Raum und die Materie, die ſich in demſelben beweget, unterſcheidet, ſich ſo ſehr vergeſſen haben, daß er Materie und Raum wieder identificirte? Das läßt ſich kaum denken. Wir müſſen uns alſo nach einer anderen Erklärung umſehen, aus welcher zugleich jene Deutung begreiflich wird.

Die Materie iſt nehmlich das Subſtanzielle des ganzen Körperwelt, in welchem alle Accidenzien inhäriren. Es giebt ihnen gleichſam einen Ort, an welchem ſie haften und wechſeln können. Es iſt nur in Beziehung auf die Form, welche mit der Materie verbunden wird, der Ort, oder um uns der eignen Worte des Philoſophen zu bedienen, das Aufnehmende, der Behälter der Formen [324]). Hiermit kann es nun wohl beſtehen,

328) Timaeus S. 361. η του παντος περιοδος, επειδη συμπεριελαβε τα γενη, κυκλοτερης ουσα, και προς αυτην πεφυκεια βουλεσθαι ξυνιεναι, σφιγγει παντα και κενην χωραν ουδεμιαν εα λειπεσθαι. Vergl. S. 407.

324) Timaeus S. 348, 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας, αει φθοραν ου προσδεχομενον, εδραν δε παρεχον οσα εχει γενεσιν πασιν. S. 344. ὁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως· ταυτον αυτην αει προσρητεον

hen, daß die Materie für ſich im Raum, und von demſelben verſchieden iſt; der Philoſoph ſchließt dieſe Rückſicht nicht aus, aber er ziehet nicht ſowohl den Raum, als das in dem Raum befindliche Subſtanzielle in Betracht, und zwar in Verhältniß zur Form. Wenn man dieſe Rückſicht überſah, ſo mußte man nothwendig auf den Gedanken kommen, daß Plato Materie und Raum für Eins halte Es erhellet daraus, daß Plato den Begriff Raum nicht weiter erörtert hat.

Uebrigens beweiſt Plato darin wahre philoſophiſche Nüchternheit, daß er die Materie ſo wenig als den Raum entſtehen läßt. Beide ſind von Ewigkeit, ſo wie die Form. Nur die Verbindung beider hat einen Urſprung in der Zeit. Auch kann die Materie nicht zernichtet werden [325]).

Die Materie iſt urſprünglich in beſtändiger Bewegung, eben weil ſie aus verſchiedenen Stoffen beſteht. Die verwandten Stoffe ziehen einander an, die heterogenen ſtoßen einander zurück. Es entſteht daraus eine Art von Bewegung, wie diejenige iſt, wenn das Getraide gewürfelt wird, ſo daß das Leichte einen andern Ort einnimmt, als das Schwere. Die Bewegung hat alſo auch keinen Anfang genommen; ſie war aber urſprünglich geſetzlos, und diſharmoniſch. Geſetzmäßigkeit, Ordnung und Harmo-

τεθυ. εκ γαρ της ἑαυτης τοπαραπαν ουκ εξιςαται δυναμεως. δεχεται τε γαρ αει τα παντα, και μορφην ουδεμιαν ποτε ουδενι πων εισιονταυ ὁμοιαν ειληφεν ουδαμη ουδαμως. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων.

325) Timaeus S. 348. 350.

monie iſt nur Wirkung der Vernunft [326]). Die Materie muß alſo nicht nur als rohe ungebildete Maſſe, ſondern auch als regellos wirkende Bewegkraft gedacht werden.

Der zweite Beſtandtheil der Körper iſt die Form, (περας) oder die Beſtimmung des unbeſtimmten Mannichfaltigen. Plato verſteht alſo darunter theils die Begrenzung der todten Maſſe der Materie, theils die Beſtimmung der Bewegung durch gewiſſe Geſetze [327]).

Da kein Körper ohne beſtimmte Figur, wodurch die Materie als etwas Begrenztes im Raume angeſchauet wird, gedacht werden kann, alle geometriſche Figuren, aber reine Begriffe ſind, ſo dachte ſich Plato die Materie urſprünglich als etwas Unbegrenztes, die Figur aber als etwas Hinzugekommenes. Die Form aller Körper zu beſtimmen, wäre etwas Unnöthiges und ſelbſt Unendliches geweſen, da dieſelbe ſo ſehr zufällig, veränderlich und mannichfaltig iſt. Der Philoſoph ſucht vielmehr nur, ſo wie die Grundſtoffe der Naturforſcher, die Grundformen aller Körper zu entdecken. Obgleich Feuer, Luft, Waſſer,

326) Timaeus S. 350. δια δε το μηδ' ὁμοιαν δυναμεων μητ' ισορροπιαν εμπιπλασθαι, κατ' ουδεν αυτοις ισορροπειν, αλλ' ανωμαλως παντη ταλαντουμενην, σειεσθαι μεν ὑπ' εκεινων αυτην, κινουμενην δ' αυ παλιν εκεινα σειειν, — και το μεν δη προ τουτου παντα ταυτα εχειν αλογως και αμετρως. S. 386. Politicus S. 37, 38.

327) Philebus S. 327. πρωτον μεν το ισον και ισοτητα, μετα δε το ισον το διπλασιον και παν ὁ, τι περ αν προς αριθμον αριθμος, ἡ μετρον προς μετρον, ταυτα ξυμπαντα εις το περας απολογιζομενοι, καλως αν δοκοιμεν δραν τουτο.

Erde, keine Elemente ſind, ſo ſind ſie doch Grundkörper, aus welchen alle andere zuſammengeſetzt ſind. Eben ſo viele Grundſtoffe ſcheint auch Plato in der urſprünglichen Materie angenommen zu haben. Daher muß es auch vier verſchiedene Grundformen geben. Und da die Erfahrung lehrt, daß dieſe Materien ſich in einander verwandeln, ſo nahm auch Plato darauf Rückſicht. Da alle geometriſchen Figuren ſich auf Triangel zurückführen laſſen, ſo wird das Dreieck als das Princip der Form des Körpers angeſehen. Aus dem gleichſeitigen und ungleichſeitigen Dreieck werden vier mathematiſche Körper der Kubus, die Pyramide, das Octaedrum und Ikoſaedrum, als die Form der Erde, des Feuers, der Luft und des Waſſers abgeleitet, welche an ſich ſo klein ſind, daß ſie nicht wahrgenommen werden können. Durch Verbindung mehrerer entſteht erſt ein Aggregat (ογκος), welches Gegenſtand der Sinne iſt [328]). Plato ſuchte auch die Nothwendigkeit der vier Elementarkörper aus Gründen zu deduciren, welches aber freilich nicht gelingen konnte. Alles was entſtanden iſt, muß ſichtbar und empfindbar ſeyn. Das erſte iſt ohne Feuer, und das zweite ohne etwas dichtes, Erde nicht möglich. Dieſe zwei Körper können aber ohne einen dritten nicht beſtehen, durch welchen eine geometriſche Proportion entſteht. Da aber ein Körper nicht blos aus Flächen, ſondern aus einer Grundfläche und Höhe beſteht, ſo müſſen hier zwei mittlere Proportionalglieder ſeyn, alſo Waſſer und Luft die Proportion zwiſchen Feuer und Er-

328) Meno S. 339. Timaeus S. 351. ὁτε δ' επεχειρειτο κοσμειϑαι το παν, πυρ πρωτον, και γην, και αερα, και ὑδωρ, ιχνη μεν εχοντα αυταν αττα, πανταπασι μην διακειμενα, ὡςπερ εικος εχειν ἁπαν, ὁταν απῃ τινος ϑεὸς, ὁυτω δε τοτε πεφυκοτα ταυτα, πρωτον διεσχηματισατο ειδεσι και αριϑμοις. seq. S. 358. 371.

Erde vollenden [329]). Wir halten uns dabei nicht auf, weil alle dieſe Dogmen, weiter verfolgt, uns in die Phyſik abführen, auch überhaupt nicht ſehr deutlich, ſondern mehr rhapſodiſtiſch abgehandelt ſind.

Die Form in Anſehung der Kräfte und der Bewegung iſt Ordnung, Regelmäßigkeit, Harmonie. Durch ſie iſt die Größe, die Beſtandtheile, das Verhältniß der Körper zu einander, die Richtung der Kräfte, das Maaß der Bewegung abgemeſſen, daß die Körper neben einander beſtehen, und ein Ganzes ausmachen [330]). Alles, was nach einer Regel geſchiehet, auf eine beſtimmte Ordnung, oder auf Zwecke hinweiſt, gehört zur Form. Dieſes leitet Plato nicht aus der Materie, nicht aus den in derſelben inhärirenden Kräften, ſondern von einer Intelligenz her, welche auf dieſe Art die Materie geordnet und gebildet hat. Die Entſtehungsart

329) Timaeus S. 307. Uebrigens nahm Plato nur in ſeinen populären Schriften vier, zuweilen aber, wie Epinomis S. 253 fünf, in ſeinen διαιρεσεσι aber nur drei Elementarkörper an, wie Ariſtoteles de generatione et corrupt. II. c. 2. berichtet, το γαρ μεσον (alſo vielleicht Waſſer und Luft) μιγμα ποιει.

330) Timaeus S. 358. και δη το των αναλογιων περι τε τα πληθη και τας κενησεις, και τας αλλας δυναμεις πανταχη τον θεον, ὑπη περ ἡ της αναγκης ἑκουσα πειθοθεισα τε φυσις ὑπειξε, ταυτη παντη δι' ακριβειας αποτελεσθεισων ὑπ' αυτου, ξυνηρμοσθαι ταυτα αναλογον S. 385, 386. παντα ατακτως εχοντα ὁ θεος εν ἑκαστῳ τε αυτῳ προς αυτο και προς αλληλα συμμετριας ενεποιησεν, ὁσας τε και ὁπη δυνατον ην αναλογα και συμμετρα ειναι.

art dieſer Idee iſt nicht ſchwer zu entdecken. Der erſte Grund liegt ſchon in der Ideenlehre. Als urſprüngliche Begriffe der Vernunft gedacht, unter welche äußere Objecte ſubſumirt werden, hätten ſie, ſchloß Plato, ihre Anwendbarkeit und Beziehung auf Objecte nur dadurch bekommen, daß die Objecte nach ihnen von der höchſten Intelligenz gebildet worden. Zweitens. Geſetze, Regeln, Harmonie, ſchienen ihm bloß aus der Thätigkeit einer Vernunft erklärbar zu ſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn überzeugt uns von der Function der Vernunft, für uns ſelbſt geſetzgebend zu ſeyn; Geſetze können wir nur durch Vernunft denken; alles dieſes begünſtiget jene Ableitung [331]). Nur verfährt Plato ſelbſt nicht darin conſequent, daß er doch ſchon gewiſſe Naturgeſetze vor der Bildung der Materie annimmt. Denn er ſagt: die dichten und ſchweren Theile bewegten ſich an einen andern Ort, als die leichten und lockern [332]).

Die Materie iſt urſprünglich ohne Form, dieſe wird ihr mitgetheilt. Daher wird die Materie als das Empfangende, als das Subſtrat der Form betrachtet. Daher die ſinnlichen Ausdrücke: Mutter Amme, (μητηρ, τιθηνη, το πανδεχες, το δεχομενον). Durch die Bildung der Materie wird der Form ein wirklicher Gegenſtand gegeben, oder, wie er ſich ausdrückt, es entſteht ein Bild, Kopie, (εικων) von der Form. Daher muß etwas ſeyn, an dem das Bild hervorgebracht wird, das iſt, das im Raum befindliche (ἡ χωρα), der Stoff, (εκμαγειον). Das einzige Prädicat, was der Materie un-

331) Epinomis S. 254. κατα ταυτα γαρ αν και ὡσαυτως παρειμενον αει, και ποιουν και πασχον. τεκμηριον ικανον του φρονιμως ζην ειη παρεχομενον. S. 256, 257.

332) Timaeus S. 350.

unveränderlich zukommt, iſt, daß ſie die Form annimmt 333).

Die aus Materie und Form beſtehenden Körper ſind ihrer Natur nach veränderlich. Jeder Körper iſt ein Aggregat (ογκος) von mehreren kleinen, nicht wahrnehmbaren Elementartheilen, welche ſich in Anſehung der Größe, Beſchaffenheit und Verbindung verändern. Bei allen innern und äußern Veränderungen, (Bewegung, Zunahme, Abnahme, Entſtehen, Vergehen) wird die Identität des Körpers vorausgeſetzt; denn man könnte nicht ſagen, daß er zunehme oder abnehme, wenn er nicht mehr derſelbe Körper iſt. Ein Körper iſt aber ſo lange derſelbe, als ſein beſtimmtes Weſen dauert, das heißt, ſo lange die Beſtandtheile, welche zu einer Art und Gattung gehören, mit der ihnen zukommenden Form in einem Aggregat angetroffen werden. Es kann ſeyn, daß ſich Theile von der Maſſe trennen, andere verbinden, daß ſich die Quantität oder die Geſtalt des Zuſammengeſetzten ändert; es iſt aber noch derſelbe Körper, wenn dieſelbe auf einerlei Art geformte Materie vorhanden, und die Anzahl derſelben Elementartheile überwiegend iſt. Die Form des Materiellen iſt alſo die Urſache der Beharrlichkeit der Körper;

333) Timaeus S. 350, 345. το εν ω γιγνεται. S. 349. το της χωρας γενος εδραν παρεχον οσα εχει γενεσιν πασιν. S. 343, 344. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. S. 349. εικοτι μεν, επειπερ ουδ' αυτο τουτο εφ' ω γεγονεν, εαυτης εων, ετερου δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ετερω προσηκει τινι γιγνεσθαι. S. 345, 344. ταυτον αυτην αει προσρητεον· εκ γαρ της εαυτης το παραπαν ουκ εξιζαται δυναμεως, δεχεται τε γαρ αει τα παντα.

denn ohne dieſe könnte man nicht Etwas Erde, Waſſer, Luft, u. ſ. w. nennen [334])

Den Körpern und Seelen kommt Kraft zu; aber anders iſt ſie in Körpern, anders in Seelen. Dieſen Unterſchied müſſen wir jetzt näher entwickeln. Seele iſt überhaupt dasjenige, was den Grund des Lebens enthält. Leben legt man demjenigen bei, was in ſich ſelbſt den Grund ſeines Wirkens hat (το εαυτο κινειν). Seele iſt alſo nichts anders, als eine abſolute Kraft, oder eine urſprüngliche Cauſalität, (πρωτη γενεσις και κινησις) [335]). Selbſtthätigkeit oder Spontaneität iſt alſo der Charakter, wodurch Plato Körper und Seele unterſcheidet; aber er verſtehet nicht allezeit eine Thätigkeit nach Vorſtellungen darunter, ſondern nur eine ſolche, die nicht von einer andern Kraft abgeleitet iſt, mit einem Wort, jede Grundkraft (αρχη). Daher kommt es, daß ſein Begriff von Seele eine viel größere Sphäre hat, als nach unſerm Sprachgebrauch. Denn nicht nur den Pflanzen, ſondern auch ſelbſt der Materie wird eine Seele beigelegt; die Bewegung der Planeten,

334) Timaeus S. 344, 345. de Legib. X. S. 83, 84. Timaeus S. 430.

335) de Legib. X. S. 87. 89. ω δη ψυχη τ ουνομα, τις τουτου λογος; εχομεν αλλον, πλην τον νυν δη ρηθεντα; την δυναμενην αυτην αυτην κινειν κινησιν; — ει δ' εξι τουτο ουτως εχον, αρα ετι, ποθουμεν μη ικανως δεδειχθαι, ψυχην ταυτον ου και την πρωτην γενεσιν και κινησιν των τε ουντων και γεγονοτων και εσομενων, και παντων αυ των εναντιων τουτοις· επειδη γε ανεφανη μεταβολης τε και κινησεως απασης αιτια πασι; — ουκ. αλλα ικανωτατα δεδεικται ψυχη των παντων πρεσβυτατη γενομενη τε αρχη κινησεως, Phaedrus S. 318.

ken, inſofern ſie nach keinem Naturgeſetz erklärt werden konnte, betrachtet er als die Wirkung einer Seele. In dem engern Sinne iſt Seele eine Cauſalität nach Vorſtellungen. Man kann alſo überhaupt ſagen, daß Plato jede Kraft, die ſich nicht weiter erklären noch ableiten läßt, Seele nenne, z. B. Triebe, den Organismus, die urſprüngliche Bewegkraft, die Denkkraft.

Dieſe Bedeutungen muß man wohl unterſcheiden. Denn Plato bedient ſich bald der einen, bald der andern, je nachdem es ſeine Gedankenreihe erfordert; zuweilen verbindet er beide. Auf dieſe Art entwickelt er den Unterſchied zwiſchen Körper und Seele. Der Seele, ſagt er, kommt zu das Unſichtbarſeyn, das Erkennen, das Bilden und nach Zwecken wirken; dem Körper aber das Sichtbarſeyn, das Gebildetwerden, das Werden. Die Seele iſt eine ſelbſtſtändige abſolute Kraft (αρχη); die Körper haben nur bedingte Kräfte; die Seele iſt beſtimmend, der Körper das Beſtimmbare; die Seele iſt die (letzte) Urſache aller Veränderungen, der Körper iſt die Urſache von keiner Veränderung [336]).

Es erhellet daraus, daß Plato mit dieſen Begriffen ſehr ſchwankend war. Er betrachtet zuweilen die Körperwelt als eine todte Maſſe, ohne alle Kraft. In dieſem Sinne entſpringt alſo alles Wirken, alles Leben, zuletzt aus einer Seele. Wenn man aber den letzten Begriff

336) Epinomis S. 352. τουτο δ' εϛιν (το ψυχης γενος) ϕ μονῳ πλαττειν και δημιουργειν προσηκει σωματι δε, ὁ λεγομεν πλαττεϑαι και γιγνεϑαι και ὁραϑαι: τῳ δε — αορατῳ τε ειναι και γιγνωσκοντι, νοητῳ τε. S. 257. διαϕερειν δε ψυχην σωματος· εμϕρον μεν που, το δε αϕρον ϑησομεν· αρχον δε, το δε αρχομενον· και το μεν αιτιον ἁπαντων, το δε αναιτιον παϑης παϑη.

weiter verfolgt, ſo iſt die Seele auch wieder nichts als die urſprüngliche Kraft, welche in der Materie enthalten iſt. Daher iſt er auch genöthiget, einen Unterſchied zwiſchen der vernünftigen und unvernünftigen Seele anzunehmen. Die letzte iſt nichts anders als phyſiſche Kraft, welche geſetzlos wird; die erſte, die nach Geſetzen durch eine Vernunft beſtimmte und geregelte Kraft, oder das Vernunftweſen ſelbſt [337])

Es iſt indeſſen nicht ſchwer, dieſe Inconſequenz zu erklären, und den Ideengang des Plato zu verfolgen. Die Spontaneität, wovon uns unſer Selbſtbewußtſeyn überzeugt, wurde von dem Plato als Hauptcharakter der Seele gedacht, wodurch ſie ſich von andern Kräften unterſcheidet, ohne damit den zweiten Charakter, Vorſtellungskraft, jederzeit zu verbinden. Jede Wirkung nun, die ihren Grund in einem Objecte hat, und nicht aus einer andern erklärt werden kann, hat eine Aehnlichkeit mit der Aeußerung der Spontaneität, und ſie wird daher aus einer Seele erklärt. — Die Bewegung konnte Plato ſo wenig als die Materie als entſtanden denken, weil es dem Geſetz des Verſtandes widerſpricht, etwas aus Nichts entſtehen zu laſſen. Die Bewegung überhaupt von der Wirkung einer Intelligenz abzuleiten, wie Anaxagoras gethan hatte, dieſen Ausweg zu ergreifen, der nichts erklärt, konnte ſich Plato aus dem Grunde nicht entſchlieſſen, weil das Daſeyn des phyſiſchen Böſen, worauf jener keine Rückſicht genommen hatte, damit nicht zuſammenſtimmte. Es blieb daher nichts weiter übrig, als eine ewige Materie mit einer ewigen Bewegkraft anzunehmen, die er, inſofern ſie der Materie inhärirt, und von nichts andern abgeleitet wird, Seele nennt. Dieſe iſt alſo nichts anders, als die Summe aller urſprünglichen phyſiſchen Kräfte,

337) de Legibus X. S. 90, 91. 92, 94. Vergl. Timaeus S. 337.

Kräfte, welche die Vernunft, um ſie auf Einheit zurück zu führen, unter dem Begriffe einer Seele denkt.

Die Seelen in der zweiten Bedeutung, oder die Vorſtellungskräfte, laſſen ſich nicht aus der Materie erklären. Denn Denken, Erkennen, Wollen, ſind Thätigkeiten, die mit keiner Materie, noch mit einer Kraft der Materie (Bewegungskraft) einige Aehnlichkeit, oder etwas gemein haben. Die Verſuche, das Vorſtellen aus der Materie zu erklären, ſind daher vergeblich, und für die Vernunft unbefriedigend [338]. Es ſind daher urſprüngliche Kräfte, die an ſich als ſelbſtſtändige Weſen betrachtet werden. Gleichwohl leitet ſie Plato zuweilen aus einer gemeinſchaftlichen Quelle, der Gottheit, ab, nach dem Geſetz der Vernunft, in ihren Nachforſchungen, bis auf ein abſolutes Letztes zu gehen, und ſyſtematiſche Einheit in alle Erkenntniſſe zu bringen.

Die Welt enthält nun alle Körper und Seelen in ſich, die nur wirklich ſind, die Gottheit ausgenommen, und beide zuſammen genommen machen das Univerſum, ein Ganzes aus. So wie nun aus der Vereinigung eines Körpers und einer Seele ein lebendes Weſen (ζωον) entſteht, ſo betrachtet auch Plato die Welt, wegen der Verbindung beider Weſen, als ein lebendes Weſen.

Dieſe Begriffe mußten wir vorausſchicken, um Platos Philoſopheme über die Entſtehung der Welt darzuſtellen. Die Welt iſt als ein aus mehreren Beſtandtheilen, die urſprünglich getrennt waren, zuſammengeſetztes Ganzes entſtanden, entſtanden durch die weltbildende Kraft der Gottheit. Dieſe wurde aber durch den

zu

338) Epinomis S 257. πρωτον μεν, τα ονται ειναι δυο, το μεν, ψυχην, το δε σωμα, και πολλα ἑκατερου, παντα δε αλληλων αλλα και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ουδεν κοινον ουδενι. Phaedo S. 180, 218. Timaeus S. 358.

zu bildenden Stoff (die urſprüngliche Bewegung) eingeſchränkt. Daher iſt die Welt zwar die möglichſt vollkommenſte; aber alle Unvollkommenheit aus ihr zu entfernen, ließ der Stoff nicht zu. Die Einrichtung der Welt muß alſo theils aus der Thätigkeit der Vernunft, theils aus der Beſchaffenheit der urſprünglichen Materie erklärt werden [339].

Die Welt iſt von Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet, welches nichts anders, als die intelligible Welt iſt, und als ſolche alle mögliche Gattungen und Arten beſeelter und vernünftiger Weſen in der Idee enthält. Die Nachbildung (εικων) iſt die ſichtbare Welt, welche jene Weſen in der Wirklichkeit in ſich begreift [340]. Dieſe Weſen machten den letzten Zweck der Gottheit aus, um deſſen willen die Welt ſelbſt ein beſeeltes, durch Vernunft eingerichtetes Weſen genennt wird [341].

Um

339) Timaeus S. 305. αγαθος ην (ὁ ξυνιϛας το παν τοδε), αγαθῳ δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος. τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιϛα εβουληθη γενεϛθαι παραπλησια αὐτῳ. S. 303. S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε τε (του) κοσμου γενεσις εξ αναγκης τε και νου συϛασεως εγενηθη.

340) Timaeus S. 305, 306. ὁυ δ' εϛι τ' αλλα ζωα καθ' ἑν και κατα γενη μυρια, παντων ὁμοιοτατον αὐτω ειναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτῳ περιλαβον εχει, καθαπερ ὁ δε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα θρεμματα συνεϛηκεν ὁρατα.

341) Timaeus S. 305, 306. λογισαμενος ουν ἑυρισκεν εκ των κατα φυσιν ὁρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὁλον ὁλου καλλιον εσεϛθαι ποτ' εργον, νουν δ' ου χωρις ψυχης αδυνατον παραγενεϛθαι

Um dieſes Ideal wirklich zu machen, bildete Gott die Materie nach demſelben. Er formte die Materie nach den geometriſchen Figuren, er ordnete die Kräfte derſelben durch Geſetze, und ſtellte ſo ein zweckmäßiges Ganzes dar [342]).

Die **Vollkommenheit der Welt**, wodurch ſie dem Ideale entſpricht, beſteht 1) in der **Vollſtändigkeit und Allheit**. Sie enthält die ganze Quantität der Materie und alle aus ihr geformten Körper; ſie begreift alle vorſtellende Weſen. Sie begreift alles in ſich, und außer ihr iſt nichts mehr [343]). 2) Un-

zer-

νεσθαι τω. δια ειη τον λογισμον τονδε, νουν μεν εν ψυχη, ψυχην δε εν σωματι συνισας, το παν ξυνετεκταινετο, οπως ὁτι καλλιστον ειη κατα φυσιν αριστον τε εργον απειργασμενος. ουτως ουν δη κατα λογον τον εικοτα δει λεγειν τονδε τον κοσμον ζωον εμψυχον εννουν τε τη αληθεια δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν.

342) Timaeus S. 303. ὁ μεν γαρ καλλιστος των γεγονοτων, ὁ δ' αριστος των αιτιων. ουτω δη γεγενημενος, προς το λογω και φρονησει περιληπτον και κατα ταυτα εχον δεδημιουργηται. τουτων δε ὑπαρχοντων αυ, και πασα αναγκη τονδε των κοσμον εικονα τινος ειναι S. 305. 386.

343) Timaeus S. 309. εκ γαρ πυρος παντος ὑδατος τε και αερος και γης ξυνεστησεν αυτον ὁ ξυνιστας, μερος ουδεν ουδενος ουδε δυναμιν εξωθεν ὑπολειπων· ταδε διανοηθεις, πρωτον μεν ινα ὁλον ὁτι μαλιστα ζωον τελεον εκ τελεων των μερων ειη· προς τε τουτοις, ἑν, ἁτε ουχ ὑπολελειμμενων, ἑξ ὡν αλλο τοιουτ' αν γενοιτο. ετι δε, ινα αγηρων και ανοσον ᾖ. S. 310, 308, 306.

zerſtörbarkeit. Denn ſie iſt das allbefaſſende. Außer der Welt iſt nichts, was ſie zerſtören könnte. Gott allein könnte ſie wieder in ihren vorigen Zuſtand zurückfallen laſſen, allein ſein Wille ſtreitet dagegen. In der Welt findet man ein beſtändiges Werden und Auflöſen; aber nichts gehet verloren; neue Zuſammenſetzungen gehen hervor. Das ganze Univerſum nähret ſich gleichſam von Auflöſung und Verweſung [344]). 3) Das Weltideal iſt ohne Veränderung, ohne Anfang und Ende, ewig. Die Nachbildung deſſelben, die Welt, kann in dieſer Bedeutung nicht ewig ſeyn, wegen der unaufhörlichen Veränderungen; damit aber die Welt auch von dieſer Seite dem Ideal ſo viel als möglich ähnlich ſey, ſo machte Gott die Welt zu einem Bilde der ewigen Zeit durch die unaufhörliche Folge von Veränderungen. Der Welt kommt unaufhörliche Dauer bei allen Veränderungen zu [345]). 4) Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit. Die Welt iſt zu einem für ſich beſtehenden, ſich ſelbſt zureichenden, in ſich vollkommenen Weſen (αυτοκρατωρ) gebildet. Nichts fehlt ihr, ſie bedarf keiner äußern Gliedmaſſen, keiner Sinnorgane, denn außer ihr iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung, und in ihr kein Bedürfniß. Alles was ſie leidet und wirket, geſchiehet ohne fremde Vermittelung, durch ſie ſelbſt.

344) Timaeus S. 309. 325.

345) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου φυσις ετυγχανεν ουσα αιωνιος, και τουτο μεν ὁη τῳ γενητῳ παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον εικονα δ' επινοει κινητήν τινα αιωνος ποιησα., και διακοσμων ἁμα ουρανου, ποιει μενοντος αιωνος εν ἑνι, κατ' αριθμον ιουσαι αιωνιον εικονα τουτον, ὁν ὁη χρονον ωνομακαμεν. S. 318.

ſelbſt [346]). 5) Die vollkommenſte Geſtalt, die ſphäriſche. Denn die Cirkelfigur begreift alle Arten von Figuren in ſich, wie die Welt alle Weſen, und ſie iſt die einzige Figur, welche ſich gleich und ähnlich iſt, indem alle Theile gleichweit von dem Mittelpunkte abſtehen [347]). 6) Die vollkommenſte Bewegung. Die Kreisbewegung, da ein Körper regelmäßig in demſelben Raume, ſich um ſeinen eignen Mittelpunkt beweget, iſt die vollkommenſte, und diejenige Bewegung, welche mit der Vernunftthätigkeit die gröſte Analogie hat, und dieſe iſt der Welt zu Theil geworden [348]).

Die

346) Timaeus S. 309, 310. αυτο γαρ ἑαυτω τροφην την ἑαυτου φυσισιν παρεχον, και παντα εν αὐτω και ὑφ' αὐτου πασχον και ὁρων, εκ τεχνης γεγονεν. Politicus S. 39. καθαπερ τω κοσμω προσετετακτο, αυτοκρατορα ειναι της αὐτου πορειας, οὐτω δη κατα ταυτα και τοις μερεσιν αυτοις δι' αυτων, καθοσον οἱοντ' ην, φυειν τε και γενναν και τρεφειν προσεταττετο ὑπο της ομοιας αγωγης.

347) Timaeus S. 309. και σχημα δε εδωκεν αυτω το πρεπον και ξυγγενες. τω γαρ τα παντ' εν αὐτω ζωα περιεχειν μελλοντι ζωω, πρεπον αν ειη σχημα το περιειληφος εν ἑαυτω παντα ὁποσα σχηματα. διο και σφαιροειδες, εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον και κυκλοτερες αυτο ετορνευσατο, παντων τελεωτατον ὁμοιοτατον τε αυτο ἑαυτω σχηματων· νομισας μυριω καλλιον ὁμοιον ανομοιου.

348) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απενειμεν αυτω την του σωματος οικειαν των ἑπτα την περι νουν και φρονησιν μαλιςα ουσαν. διο δη κατα ταυτα

εν

Die Bewegung der Materie war urſprünglich unordentlich und regellos; Gott regelte ſie durch die Vernunft, das heißt, er gab ihr den Charakter der Vernunft, Einheit und Einförmigkeit. Dieſes drückt Plato ſo aus: Gott verband mit der (urſprünglichen, unordentlichen) Seele Vernunft. Hieraus entſtand die gut geordnete Weltſeele. Man würde ſich ſehr irren, wenn man hier die Seele in einem andern Sinne nähme, als den wir oben angegeben haben, oder eine beſondere Subſtanz verſtehen wollte. Denn die Weltſeele iſt nichts anders als die geſetzmäßige Bewegung der Welt, vorzüglich der Himmelskörper; die Kreisbahn der Fixſterne von der linken zur rechten, oder von Morgen gegen Abend (ἡ φορα της ταυτου φυσεως) und die Bahn der Planeten von der rechten zur linken, von Abend gegen Morgen, (ἡ φορα της του ϑατερου φυσεως). Beide ſind kreisförmig, aber mit dem Unterſchied, daß der Himmel und die Fixſterne ſich im Kreiſe bewegen, ohne ihren Raum zu verlaſſen, die Planeten hingegen aus einer Stelle des Raums zur andern fortſchreiten. Daher die Benennung beider [349]). Plato bedient ſich freilich zuweilen ſolcher Ausdrücke, aus denen man ſchlieſſen könnte, daß er unter der Weltſeele wirklich eine denkende Subſtanz verſtehe, welche die Bewegung der

εν τω αυτω και εν αυτω περιαγαγων αυτο, εποιησε κυκλω κινεισϑαι στρεφομενον.

349) de Legibus S. 92. Epinomis S. 254. Timaeus S. 312-316. 305. βουληϑεις γαρ ὁ ϑεος αγαϑα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ουτω δη παν ὁσον ην ὁρατον, παραλαβων, ουχ ἡσυχιαν αγον, αλλα κινουμενον πλημμελως και ατακτως, εις ταξιν αυτο ηγαγεν εκ της αταξιας.

der Welt nach Geſetzen und Zwecken leite. Denn gleich nachdem er die Bildung der Weltſeele auf eine ſehr dunkle und räthſelhafte Weiſe beſchrieben hat, fährt er fort, die Thätigkeit der Weltſeele als eines denkenden Weſens zu beſchreiben [350]). Auch läßt Plato die menſchliche Seele auf dieſelbe Art und aus denſelben Beſtandtheilen als die Weltſeele gebildet werden [351]). Dieſe ganze Stelle iſt aber eine der dunkelſten in allen Schriften des Plato, und es iſt kaum zu hoffen, daß ſie jemals ganz aufgeklärt werde. Denn das ganze Unternehmen, die Entſtehung eines Dinges, von dem wir eine bloße Idee, aber keine Erkenntniß haben, zu beſchreiben, und die Zuſammenſetzung eines Etwas, das immateriel iſt, aus Beſtandtheilen ſo zu ſchildern, daß man es gleichſam vor ſeinen Augen werden ſehe, konnte nothwendig nicht gelingen und nur in bildlichen Ausdrücken geſchehen, die anſtatt Licht zu geben nur verdunkeln mußten. Iſt man endlich nach vieler Anſtrengung dahin gekommen, hinter den Bildern ein Paar ſchlich-

350) Timaeus S. 315, 316. ἅτε οὖν ἐκ ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φυσεως, ἐκ τε ουσιας, τριων τουτων, συγκραθεισα μειρων, καὶ ἀναλογον μεριςθεισα καὶ ξυνδεθεισα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμενη πρὸς αὐτὴν, ὁταν ουσιαν σκεδαζην ἐχοντος ἑτερας ἑφαπτηται καὶ ὁταν ἀμεριςου, λεγει κινουμενη δια πασης ἑαυτης, ὁτῳ τ' ἂν τι ταυτον ἢ καὶ ὁτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅ, τι τε μαλιςα καὶ ὁπη καὶ ὁπως καὶ ὁποτε συμβαινει κατα τὰ γιγνομενα τε πρὸς ἑκαςον ἑκαςα εἰναι καὶ πασχειν, καὶ πρὸς τα κατα ταυτα ἐχοντα ἀει. u. ſ. w.

351) Timaeus S. 326.

ſchlichte Begriffe zu entdecken, welche weit natürlicher ausgedrückt werden konnten, ſo vermißt man doch endlich Zuſammenhang, Haltung und deutliche Beziehung des Bildes auf den Gegenſtand, und tappt wieder wie zuvor im Finſtern. Man ſiehet zum Beiſpiel nicht, was die Darſtellung der verſchiedenen Akte des Vorſtellens und Denkens bei der Weltſeele ſoll, wenn dieſe nichts als die geſetzmäßige Bewegung des Himmels und der Himmelskörper iſt. Es iſt zum wenigſten keine Spur vorhanden, daß Plato einen Realzuſammenhang zwiſchen dem Denken und der Bewegung annimmt oder die letzte von dem erſten ableitet. Dieſe Schwierigkeit läßt ſich nicht heben, wenn man auch annehmen wollte, die Weltſeele ſey wirklich ein vorſtellend Weſen. Denn nicht nur wird die Bewegung und die Art derſelben durch das Vorſtellen gar nicht erklärt, ſondern es widerſpricht auch allen Dogmen des Plato über die Natur des vorſtellenden Weſens, was er von der Miſchung und Theilung der Weltſeele in mehrere Kreiſe ſagt.

Ueberhaupt iſt Plato, was das Princip der Weltbewegung betrifft, ſehr unbeſtändig und ſchwankend. Daß Gott der erſte Urheber der Weltbildung und die Urſache der regelmäßigen Bewegung ſey, dieſes behauptet er beſtändig. Ob aber Gott nur von Anfange der Welt die Geſetze vorgeſchrieben, oder ob er die Bewegung noch immerfort leite, ob er dieſes unmittelbar oder mittelbar thue, darüber erklärt er ſich nicht auf eine und dieſelbe Weiſe. In dem Timäus ſcheint es, als bewirke Gott dieſes durch die Weltſeele. In dem Politicus aber kommt der Gedanke vor, daß Gott die Welt ſelbſt zuerſt in Bewegung geſetzt habe, daß dieſe dann eine Zeitlang von ſich ſelbſt nach dem Willen der Gottheit ſich bewege, bis die urſprüngliche Unordnung wieder ſo überhand nehme, daß Gott, damit nicht das

Gan-

Ganze zerfalle, die Zügel der Regierung wieder ergreifen müße [352]).

Dieſes Reſultat giebt uns auch das zehnte Buch der Geſetze. Nachdem er den oben angeführten kosmologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes aufgeſtellt hat, wirft er die Frage auf: was für eine Seele (das letzte Princip der Bewegung) Himmel und Erde und die Bewegung des Weltalls regiere, eine vernünftige, gute, oder eine böſe, vernunftloſe? und ſchließt damit, es laſſe ſich nicht anders denken, als daß die vollkommenſte Seele (es ſey nun eine oder mehrere) die Urſache von der Welt, alſo auch jedes einzelnen Weltkörpers ſey. Wir wollen jetzt nur bei der Sonne ſtehen bleiben; denn was von einem gilt, muß auch von allen und dem Ganzen gelten. Der Körper der Sonne wird von Jedermann angeſchauet; aber die Seele (die ſie in Bewegung ſetzt) ſiehet niemand; denn Seele überhaupt

352) Politicus S. 30. ὀν δε ουρανον και κοσμον επωνομακαμεν, πολλων μεν και μακαριων παρα του γεννησαντος μετειληφεν, αταρ ουν δη κεκοινωνηκε γε και σωματος· ὀθεν αυτῳ μεταβολης αμοιρῳ γιγνεσθαι δια παντος αδυνατον. κατα δυναμιν γε μην ὁτι μαλιςα εν τῳ αυτῳ κατα ταυτα μιαν φοραν κινειται, διο την ανακυκλησιν ειληχεν, ὁτι σμικροτατην της ὁυτου κινησεως παραλλαξιν. αυτο δε ἑαυτο ςρεφειν αει, σχεδον ουδενι δυνατον, πλην τω των κινουμενων παντων ἡγουμενῳ. κινειν δε τουτῳ τοτε μεν αλλως, αυθις δε εναντιως, ου θεμις. εκ παντων δη τουτων, τον κοσμον μητε αυτον χρη φαναι ςρεφειν ἑαυτον αει, μητ' αυ ὁλον αει ὑπο θεου ςρεφεσθαι, διττας και εναντιας περιαγωγας· μητ' αυ δυο τινε θεῳ, φρονουντε ἑαυτοις εναντια, ςρεφειν αυτον. S. 38.

iſt nur etwas Denkbares. Alſo kann auch die Vernunft durch Begriffe hier nur etwas entſcheiden. Wenn wir alſo ſagen, eine Seele beweget die Sonne, ſo laſſen ſich drei mögliche Fälle denken. Es iſt entweder eine Seele in dieſem leuchtenden Körper ſelbſt vorhanden, welche alles beſtimmt, ſo wie die Seele in dem menſchlichen Körper; oder, wie einige behaupten, ſie hat einen Luft- oder Feuerkörper angenommen, und treibt mit äußerer Gewalt den Körper durch den Körper; oder endlich eine Seele, die ganz körperlos iſt und andere uns unbegreifliche Kräfte beſitzt, iſt die Urſache ihrer Bewegung. Dieſes geſchehe aber, wie es wolle, ſo iſt es doch am beſten, daß jeder Menſch die Seele, welche die Sonne beweget, für Gott halte [353]). Wenn man hier den Zweck des Plato, das Daſeyn Gottes zum Behuf der Religion und als Einleitung eines Geſetzbuches zu beweiſen, überlegt; ſo wird man ſich leicht die Urſache erklären können, warum er bald von einem, bald von mehreren Göttern ſpricht, und überhaupt die Bemühung nicht verkennen, ſeine philoſophiſchen Lehrſätze an die gemeinen religiöſen Vorſtellungen anzuſchließen. Und daraus iſt auch vielleicht überhaupt die Vorſtellungsart von einer Weltſeele entſprungen. Zum wenigſten entſcheidet er nicht, ob eine beſondere Seele, oder Gott (denn die vollkommenſte Seele iſt nichts anders als Gott) der Weltregierer ſey. Eben ſo ſchonend iſt er gegen die Volksmeinung, welche die Planeten und überhaupt die Sterne vergötterte, aber ohne zu vergeſſen, ſeine eigne, eines Philoſophen würdigere Anſicht hinzuzufügen. Es iſt unbegreiflich, ſagt er, wie eine bloße Naturkraft ſo große Maſſen allezeit hindurch im Kreiſe bewege. Ich behaupte, Gott allei ſt die Urſache davon, und keine andere. Denn ein beſeeltes Weſen iſt nur

353) de Legibus X. S. 9.-95.

nur allein durch Gott möglich. Da nun Gott dieſes thun kann, ſo war es ihm auch leicht, jeden Körper und die Körpermaße des Univerſums zu beſeelen, und dann diejenige Bewegung vorzuſchreiben, welche er für die beſte erkannte. Wir können demnach alles in den richtigen Satz zuſammen faſſen: Es iſt unmöglich, daß Himmel und Erde, alle Sterne, und aus dieſen zuſammengeſetzten Körpermaßen ſich ſo regelmäßig alle Jahre, Monate und Tage bewegen, und daß alles, was daraus erfolgt, für das geſammte Menſchengeſchlecht ſo zweckmäßig iſt, wenn nicht eine Seele auf alle einwirkt, oder in jedem Körper eine beſondere Seele wohnet. — Wenn alſo dieſe Gedanken von dem Univerſum richtig, und die Sterne für göttliche Dinge (θεια) zu halten ſind, ſo muß man annehmen, entweder, daß ſie ſelbſt Götter, oder zweitens, daß ſie Bildniſſe der Götter ſind, indem ſie die Götter, als mit der höchſten Vernunft ausgerüſtete Künſtler ſelbſt gebildet haben [354]).

Wir können alſo, ohne Gefahr zu irren, annehmen, daß ſich Plato, wie in mehreren Punkten, ſo auch in dieſem, nach der gemeinen Vorſtellungsart bequemt, und um die Weltbildung anſchaulicher darzuſtellen, eine Weltſeele angenommen, oder mit andern Worten, die Wirkſamkeit Gottes, welche er zur Erhaltung der Welt nöthig erachtet, der Faſſungskraft der Menſchen näher rückte, indem er ſie in der Weltſeele hypoſtaſirte. Aber für ſeine ernſte Behauptung kann man das nicht halten, weil ſie

354) Empinomis S. 256-258. η γαρ θεους αυτους ταυτα υμνητεον ορθοτατα, η θεων εικονας. ως αγαλματα, υπολαβειν γεγονεναι, θεων αυτων εργασαμενων, ου γαρ ανοητων γε ουδε βραχεος αξιων.

migkeit, Einheit. Das Erſte, Ver
Einheit iſt der Charakter der Körper und
chen Bewegung in der Materie; das Zw
rakter der reinen Intelligenz, der Vernun
den vereiniget in ein Subjekt, (ουσ
Die Weltſeele iſt alſo e[illegible]raft, wel
Einförmigkeit bei [illegible]ler Verä
oder durch regelmäßige Bewegung äußert
Merkmale paſſen auch auf [illegible]des vorſtellen
die menſchliche Seele iſt, weil das Ha
Begriffs der Seele, welchen ſich Plato
Thätigkeit iſt, und für dieſen Begr
Ausdruck ſich fand als κινησις [355]).

355) Timaeus S. 312. της αμερ
τα ταυτα εχουσης ουσιας, και της α
τα γιγνομενης μεριςης, τριτον εξ α
συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε
αυ περι και της του ἑτερου, και κατα
σεν εν μεσῳ, του τε αμερους αυτων
τα σωματα μεριζου. και τρια λαβα
συνεκερασατο εις μιαν παντα ιδεαν,
Φυσιν δυσμικτον ουσαν εις ταυτο ξυ
μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ
νος ἑν, παλιν ὁλον τουτο μοιρας ὁσας
[illegible]

nun, wenn man alles auf das ſtrengſte nimmt, nichts anders als die Bahn des Himmels und der Himmelskörper, deren weitere Unterſuchung nicht hieher gehört [357]).

Wir übergehen das übrige Detail über die Entſtehung und Bildung der Welt aus dem Grunde, weil es theils mehr in das Gebiet der Phyſik als der Philoſophie gehört, theils, weil Plato das Meiſte davon nur für Wahrſcheinlichkeit, Vermuthung und Hypotheſe giebt. Nur eine kleine Ueberſicht über die verſchiedenen Arten von lebenden Weſen mag hier noch eine Stelle einnehmen.

Die Welt iſt eigentlich um der lebendigen vorſtellenden Weſen willen gebildet; aus dieſem Grunde nennt Plato vorzüglich die Welt ſelbſt ein beſeeltes Weſen. Daher bildete Gott ſo viel Arten von lebenden Weſen, als in der Idee davon enthalten ſind. Ein lebendes Weſen iſt etwas Zuſammengeſetztes aus Seele und Körper. Es giebt daher ſo viel Ordnungen von lebenden Weſen, als es verſchiedene Arten von Körpern giebt, nehmlich, feurige, luftige, wäſſerige und erdichte. Dieſe Abtheilung gründet ſich auf den vorzüglichſten Beſtandtheil, woraus die Körper dieſer Weſen gemacht ſind. Die Sterne z. B. ſind, dem größten Theile nach, aus Feuer, obgleich auch andere Elementartheile in geringerer Menge mit eingemiſcht ſind. Sie iſt aber unrichtig, weil zwei Eintheilungsgründe mit einander verbunden ſind. Denn die Vögel und Fiſche ſind Luft- und Waſſerthiere, nicht, weil ſie vorzüglich aus Waſſer und Luft beſtehen, ſondern weil ſie ſich in denſelben aufhalten [358]).

357) Timaeus S. 313-315. Ariſtoteles Sphären kommen mit dem was Plato hier von der Weltſeele ſagt, in mehreren Puncten überein.

358) Timaeus S. 322. Epinomis S. 253. ſeq.

damit ſie auf denſelben mit einen
bunden würden, und offenbarte ihn
Beſtimmung. Dieſe iſt nehmlich:
tigkeit zu verehren, durch Tugend
und daß ihr Zuſtand jederzeit i
rakter angemeſſen ſeyn werde 359)
keine unmittelbare Offenbarung, n
verſteht, ſondern nur eine mittelba
die Vernunft. Gott theilte den M
nunft die Principien aller Erkenntn
ſittlich zu handeln mit, wie wir ſch
Weil aber die Menſchen nicht alle
Beſtimmung zu erfüllen ſtreben, ei
gegen leben, ſo bedient ſich Gott ei
er die Abtrünnigen wieder zurück
jedem das Maaß von Glückſeligkeit,
zutheilet, dieſes Mittel iſt die Verſ
einer Stelle an die andere. Sie
Sterne zum andern, und kommen
der zu ihrer Wohnung beſtimmt iſt,
nunft die Herrſchaft über alle B
Unterdeſſen wandern ſie von einem
aus männlichen in weibliche, und au

359) Timaeus S. 229. 2

andern Thierarten [360]). Plato bedient ſich des Mythen von der Seelenwanderung, um die Möglichkeit zu zeigen, wie Gott das Geiſterreich regiere, und ſeinen Plan, Sittlichkeit und Glückſeligkeit in Harmonie allgemein zu machen, ausführe. Aber man darf nur mehrere Stellen, wo er von dieſem Gegenſtande ſpricht, mit einander vergleichen, um zu ſehen, daß er dieſen Mythen nur als Accommodation braucht, ohne ihn ſelbſt für etwas anders als eine menſchliche Meinung, über Dinge, die außer dem Kreiſe des Wiſſens liegen, zu halten. Daher hat er ſich ſo wenig Mühe gegeben, den Mythen mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung zu bringen, oder ihm ſelbſt einen höhern Grad von Wahrſcheinlichkeit zu geben. So iſt z. B. die Meinung, daß das weibliche Geſchlecht unvollkommener ſey, als das männliche, keinesweges für ſeine Ueberzeugung zu halten, da er beiden einerlei Anlagen und Vollkommenheiten, den zärtern Körperbau ausgenommen, beilegt, und den ganzen geiſtigen Unterſchied in der Erziehung und Bildung ſucht [361]). Auch vergißt ſich Plato einmal ſo ſehr, daß er die Vögel, Landthiere und Fiſche, bloß allein durch ſolche Wanderungen der Menſchenſeelen entſtehen läßt, ungeachtet er vorher dieſe Thierarten durch Gott hatte bilden laſſen [362]).

Nicht weniger unbeſtändig iſt Plato in Abſicht auf die Vorſtellungen von Dämonen. Bald ſiehet er ſie als Mittelweſen zwiſchen Menſchen und den Göttern an, deren ſich dieſe zur Ausführung ihrer Befehle bedienen; als

360) Timaeus S. 326, 327.

361) de Republica V. S. 15, 16. de Legib. VII. S. 358, 372.

362) Timaeus S. 435, 436. Verglichen mit S. 322.

Mittelsperſonen, welche den Göttern die Wünſche der Menſchen hinterbringen, und dieſen den Willen der Götter bekannt machen. Sie offenbaren ſich in Träumen, durch Stimmen und Vorherſagungen. Durch ſie iſt die Wahrſagerkunſt, die Kunſt zu opfern, die Götter zu verſöhnen, einzuweihen, der Beſchwörung und Zauberei möglich. Es ſind geiſtige Weſen mit Körpern aus Aether, Luft, und Waſſer gebildet, die für uns (nehmlich im gewöhnlichen Zuſtande) unſichtbar ſind [363]). So ſehr Plato hier die abergläubiſchen Vorſtellungen des Volks angenommen zu haben ſcheint, ſo ſehr beſtreitet er ſie wieder an andern Stellen. In dem Timäus ſetzt er an die Stelle jener ätheriſchen, luftigen und wäſſerigen Dämonen, die Thierarten unſers Erdbodens, und bezweifelt überhaupt ihre Exiſtenz [364]).

Ungeachtet Gott die Welt, ſo viel als möglich, ſich ähnlich, d. h. vollkommen zu machen ſuchte, ſo finden ſich doch in derſelben genug Spuren von Unvollkommenheiten.

363) Epinomis S. 259, 260. Sympoſium S. 229, 230.

364) de Republica II. S. 220. 221. de Legibus X. S. 118, 119. XI. S. 158, 159, 163. Timaeus S. 324. περι τε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν, μειζον η καθ' ημας· πιστεον δε τοις εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων ουσιν, ως εφασαν, σαφως δε που τους αυτων προγονους ειδοσιν. αδυνατον ουν θειων παισιν απιστειν, καιπερ ανευ τε εικοτων και αναγκαιων αποδειξεων λεγουσιν, αλλ' ως οικεια φασκουσιν απαγγελλειν, επομενους τω νομω πιστευτεον.

ten. Nach alten Ueberlieferungen waren auf dem Erdboden große Revolutionen vorgegangen, welche den Untergang faſt aller lebenden Weſen zur Folge gehabt hatten. Die Erfahrung und Geſchichte bezeugte die Wirklichkeit großer Zerſtöhrungen in dem phyſiſchen, ſo wie großer Laſter und Unordnungen in der geiſtigen Welt [365]. Wie laſſen ſich dieſe Unvollkommenheiten mit dem Urſprung der Welt von dem weiſeſten und vollkommenſten Weſen vereinigen? Welches iſt der Urſprung des Uebels in der Welt? Dieſe Frage hatte ein ſehr großes Intereſſe für unſern Philoſophen, und ſie mußte ihm um ſo wichtiger ſeyn, jemehr das Böſe in der Welt mit den Principien ſeiner Philoſophie im Widerſpruche zu ſtehen ſcheint. Kann eine Philoſophie haltbar ſeyn, welche alle Realität von Gott ableitet, und die Exiſtenz deſſelben aus der Vollkommenheit und weiſen Zweckmäßigkeit der Welt beweiſt, und doch nachher eingeſtehen muß, daß es nicht alles ſo ganz regelmäßig in der Welt zugeht, als es ſeyn ſollte? Die Wichtigkeit und Schwierigkeit dieſes Problems ſah Plato ein, und er ſuchte eine Auflöſung deſſelben zu geben, welche mit den Grundſätzen ſeines Syſtems zuſammenſtimmte [366].

Den Grundſatz, den er dabei aufſtellte, war: Gott, als das vollkommenſte Weſen, kann nicht die Urſache des Böſen ſeyn; ſondern man muß eins von beiden annehmen, entwe-

365) Politicus S. 28, 31, 32. de Legib. III. S. 105, 106.

366) Epiſtola II. S. 69. αλλα ποιον τι μην τουτ' εϛι — το ερωτημα, ὁ παντων αιτιαν εϛι κακων; μαλλον δε ἡ περι τουτου ὡδις εν τῃ ψυχῃ εγγιγνομενη· ἡν ετ μη τις εξαιρεθησεται, της αληθειας ου τως ου μη ποτε τυχοι.

weder, daß es von einer andern Quelle entſpringt, oder daß es ein wirkliches nur ſcheinbares Böſes iſt [367]). Der Grund des Böſen muß alſo in der Materie liegen. Die Form konnte mit der Materie nicht ganz vollkommen vereiniget werden, weil die Materie derſelben widerſtrebte, und der Hang zum regelloſen Wirken konnte daher nicht ganz vertilgt, nur durch die Naturgeſetze unterdrückt werden. Die materiellen Kräfte fügen ſich nur mit Widerſtand unter den Gehorſam der Geſetze der Vernunft. Daher kommt es, daß zu gewiſſen Zeiten die Unordnung ſo überhand nimmt, daß die ganze Natur übermältiget wird. Bildlich druckt das Plato ſo aus: als Gott und die Untergötter dieſe fatale Epoche vorherſahen, ſo überlieſſen ſie die Welt ſich ſelbſt, und entzogen ſich der Regierung derſelben. Endlich muß Gott, um der Unordnung ein Ende zu machen, die vorige regelmäßige Bewegung wieder herſtellen. Nothwendig müſſen alle Dinge, welche aus Materie gebildet ſind, Spuren von der urſprünglichen Regelloſigkeit der Materie an ſich tragen. Nach der Bildung der Welt erzeugte jeder Weltkörper, dem Gott die Kraft, Pflanzen und Thiere zu erzeugen und zu ernähren gegeben hat, alle Dinge vollkommener, je näher der Einfluß der Gottheit war, aber nach und nach wurden die Ereigniſſe immer ſchlechter, die Vollkommenheiten nahmen ab, und die Unvollkommenheiten vermehrten ſich [368]). So entſpringet in dem

367) Man ſehe oben E.

368) Politicus S. 36, 37. κατ' αρχας μεν ουν ακριβεστερον απετελει· τελευτων δε αμβλυτερον. τουτων δε αυτω το σωματοειδες της συγκρασεως αιτιον, το της παλαι τοτε φυσεως ξυντροφον, ὁτι πολλης ην μεταχον αταξιας, πριν εις την νυν κοσμον αφικεσθαι. παρα μεν γαρ του συν-

θε-

dem Menſchen alles Böſe, Thorheit und Untugend, aus dem Körper, mit welchem ſeine Seele verbunden iſt, von den Begierden, die in derſelben gegründet ſind, und derſelben Stärke, welche die Vernunft in ihrer Thätigkeit hemmt [369]).

So ſehr auf dieſe Art alle Schuld des Böſen von Gott abgewälzet wird, weil es in der Materie ſeinen Grund hat, deren Weſen ſich nicht ändern läßt, eben ſo ſehr wird aber auch auf der andern Seite die unendliche Macht Gottes eingeſchränkt. Dieſe Theodicee kann daher die Vernunft nicht befriedigen, weil ſie einen Theil der Realitäten Gottes um der andern willen aufopfert. Sie ſtreitet nicht allein mit der unendlichen Macht, ſondern auch der Weisheit des Weltbildners, der die widerſpenſtige Kraft der Materie kennen, und ihre Wirkung berechnen mußte, um ihre Folgen zu vereiteln. Die anthropopathiſchen Vorſtellungen, welche Plato in dieſer Materie häuft, wollen wir nicht in Anſchlag bringen; aber das verdient eine Rüge, daß er dem obigen Grundſatze nicht einmal treu bleibt, da er den menſchlichen Körper, ſo wie die übrigen Thiere nicht von Gott, ſondern von den Untergöttern (den Planeten) bilden läßt, aus dem Grunde, weil, wenn ſie Gott ſelbſt gebildet hätte, ſie Gott gleich geworden wären [370]). Und doch wollte Gott ſo viel als möglich ſich alles ähnlich machen.

In

θεντος, παντα καλα πεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν εξεως ὁσα χαλεπα και αδικα εν ουρανῳ γιγνεται, ταυτα εξ εκεινης αυτος τε εχει και τοις ζωοις εναπεργαζεται S. 38. 30.

369) Timaeus S. 327. 331. και διὰ παντα ταυτα τα παθη νυν κατ' αρχας ανους ψυχη γιγνεται το πρωτον, ὁταν σωματι ενδεθῃ θνητῳ.

370) Timaeus S. 325.

In Anſehung des moraliſchen Böſen ſucht Plato die Gottheit theils durch die Freiheit des Willens, theils dadurch zu rechtfertigen, daß Gott durch ſeine Weltregierung alles ſo lenkt, daß die Tugend zuletzt ſiege, und das Laſter unterliege. Die Freiheit iſt dem Menſchen durch die Vernünft verliehen; er kann Gutes und Böſes unterſcheiden und wählen, die Tugend achten und verachten, und ſich ſo ſeinen ſittlichen Charakter ſelbſt ſchaffen. Der Menſch iſt alſo Urheber des Böſen. Denn jemehr er die Tugend achtet, deſto tugendhafter wird er [371]). Nur ſtreitet dagegen, was Plato ſonſt behauptete, daß kein Menſch mit freiem Willen das Böſe thue und wähle, wodurch die Schuld zuletzt wieder von dem Menſchen abgewältzt wird [372]). Ungeachtet wir wohl nicht alle Philoſopheme des Plato über das Böſe kennen, ſo zeigt ſich doch ſchon in dieſen Bruchſtücken, daß dieſer Gegenſtand eben ſo widerſpenſtig war, als die rohe Materie, und daß es ihm zum Theil noch an den richtigen Begriffen über das ſittliche Vermögen des Menſchen fehlte, um den richtigen Geſichtspunkt zu treffen.

V.

Pſychologie.

Um keinen Theil der Philoſophie hat ſich Plato verdienter gemacht, als um die Pſychologie. Der Delphiſche Ausſpruch γνωθι σαυτον, deſſen Wichtigkeit für das praktiſ-

371) de Republica X. S. 330. de Legibus X. S. 106

372) Gorgias S. 48. Meno S. 342-344. Sympoſium S. 234.

tiſche Leben Sokrates ſo richtig eingeſehen hatte, wurde von dem Plato mit Recht als eine unentbehrliche Bedingung alles Philoſophirens betrachtet. Daher iſt durch ſeinen Beobachtungsgeiſt und Scharfſinn das erſte Licht über die Natur des menſchlichen Gemüths, über die Verſchiedenheit und den Zuſammenhang der Vermögen deſſelben verbreitet, und der erſte Grund zu einer Theorie des Vorſtellens, Begehrens und des Gefühlvermögens, und zur rationalen Pſychologie gelegt worden. Platos Verdienſt iſt darin um ſo größer, je weniger darin ihm die vorhergehenden Denker vorgearbeitet hatten.

Es iſt aber ein merkwürdiger Unterſchied zwiſchen der empiriſchen und rationalen Pſychologie, inſofern ſie Plato bearbeitet hat. Keine iſt zwar ein vollſtändiges Ganzes; aber die erſte enthält doch ſcharfſinnige und wahre Bemerkungen, welche zu Reſultaten führen; die zweite aber iſt ein Gewebe von unhaltbaren, zum Theil ſelbſt unverträglichen Sätzen, die am Ende uns in der Erkenntniß der eigentlichen Natur der Seele um keinen Schritt weiter bringen.

Wir werden, um eine Ueberſicht deſſen, was Plato darin geleiſtet hat, zu geben, zuerſt ſeine Reflexionen über die Vermögen und Wirkungen der Seele, dann ſeinen Begriff von der Seele, und endlich ſeine Unterſuchungen über die Natur, vorzüglich über die Unſterblichkeit darſtellen.

Der Begriff der Seele, daß ſie eine Kraft ſey, die mit Spontaneität wirkt (ἀυτο κινουν) liegt auch dem Begriff der menſchlichen Seele zum Grunde. Dieſer Begriff wird durch den einer vorſtellenden Kraft näher beſtimmt. Unter Seele verſteht Plato die Kraft, welche ſich durch Wollen, Ueberlegen, Denken, Urtheilen, Luſt und Unluſt, Hofnung und Furcht, Haß und Liebe, und andere dergleichen Veränderungen, welche wir durch den innern

Sinn

zu der Unterſcheidung einer unſterblichen
chen, einer vernünftigen und ver
Seele [374]). Weil die Seele mit einem Kö
iſt, ſo ſtehen beide in Wechſelwirkung.
ſtimmt den Körper, ſie wird aber auch w
ſelben beſtimmt. Alle Veranderungen der
andern Art flieſſen aber in ein Bewußtſeyn z
ſie werden daher alle auf ein und daſſ ibe S
Daher kommt es, daß Plato ſie bald als
eines und deſſelben Subjects, der Seele, bal
gen beſonderer Kräfte betrachtet, die zur Or

373) de Legib. X. S. 91. αγει μεν δ
τα τα κατ' ουρανον και γην και θαλατ
της κινησεσιν, αις σωματα εχι, βου
πειςθαι, επιμελειςθαι, βουλευεσθαι,
θυς, εψευσμενως, χαιρουσαν, λυπου
ρουσαν, φοβουμενην, μισουσαν, ζερο

374) de Republica IV. S. 349. C
εν αυτω τω ανθρωπω περι την ψυχην
τιον ειναι, το δε χειρον. IV. S. 278.
τον θαμεν ειναι ἐειν εκεινου του βελτιζο
τος ἐν αυτω το θειον αρχον. S. 239.
Legib. I. S. 44. 45. Timaeus

hören. In der erſten Rückſicht unterſcheidet er in der Seele das Beſſere und Schlechtere, das Göttliche und Menſchliche, und das Thieriſche. Das Erſte begreift alle Thätigkeiten mit ihren Folgen, wo ſich die Seele als bloße Intelligenz, als Vernunft in theoretiſcher und praktiſcher Rückſicht, als ein, unabhängig vom Körper, denkendes und handelndes Weſen äußert. Es begreift ſich von ſelbſt, wie leicht ſich von dieſer Seite eine Aehnlichkeit und Verwandſchaft zwiſchen der menſchlichen Seele und der Gottheit mußte denken laſſen. Das Schlechtere ſind die Empfindungen, Begierden und Gefühle, welche ſich auf Organiſation gründen, z. B. der Hang nach ſinnlichem Genuſſe, der Trieb nach Erhaltung und Ernährung des Körpers, der Geſchlechtstrieb, (επιθυμητικον) die Gefühle, die ſich auf Stärke, Geſundheit, Ehre, Vorzug, beziehen. (θυμικον, θυμοειδες μερος ψυχης, θυμος). Dieſen letzten Gefühlen räumt Plato mit Recht einen großen Vorzug vor den bloß thieriſchen Begierden ein, weil ſie die beſſern Entſchlüſſe der Vernunft oft unterſtützen, weil ſelbſt das Wohlgefallen und Mißfallen, das Billigen und Mißbilligen der Vernunft mit gewiſſen Veränderungen in der Herzgegend, mit gewiſſen Aufwallungen und Bewegungen des Blutes verbunden iſt. Daher begreift er eben dieſe Gefühle mit dieſen begleitenden Veränderungen, unter dem Ausdruck, θυμος, welchem vielleicht in unſerer Sprache das Wort, Herz, am beſten entſpricht [375]). Man begreift daher ſowohl, warum er dieſen Gefühlen in der Bruſt und jenen Begierden in dem Unterleibe ihren Sitz anweiſt, als auch, daß er nicht etwa eine eigne Subſtanz darunter, ſondern nur gewiſſe in dem Bau des Körpers, in der Organiſation gegründete Trie-

375) de Republica IX. S. 239, 240, 257, 258. IV. S. 360-370. Timaeus S. 386. 388.

Triebe und Kräfte verſtanden hat, die er blos deswegen mit dem Wort Seele bezeichnet, weil ſie theils einen andern Charakter haben, als die bloß phyſiſchen, und weil ſie auf das vorſtellende Weſen Einfluß haben, gewiſſe Veränderungen hervorbringen, und Thätigkeiten veranlaſſen. Aus eben dem Grunde nennt er die Geſchlechtstheile ein ζωον und ζωον επιθυμητικον, ohne deswegen eine eigne Seelenſubſtanz für dieſe Phänomene anzunehmen [376]).

Man darf alſo unter dem επιθυμητικον und θυμος nicht etwa das Begehrungs und Gefühlvermögen verſtehen, ſondern wirkliche Begehrungen und Gefühle, welche ohne die Organiſation nicht vorhanden ſeyn würden. Inſofern begreift es Plato unter dem Namen der ſterblichen Seele zuſammen, er nennt es auch das Thieriſche in der Seele (θηριωδες, ζωογενες) [377]), weil es der Menſch mit jedem Thiere gemein hat. Die vernünftige Seele iſt von Gott gebildet, die unvernünftige von den Untergöttern, das heißt, ſie iſt mit dem menſchlichen Körper auf den Himmelskörpern entſtanden. Die erſte hat ihren Sitz im Kopfe, die zweite in der Bruſthöhle und dem Unterleibe.

Dieſe Eintheilung iſt übrigens von Wichtigkeit für ſeine praktiſche Philoſophie; wir können ſie hier aber bei der Uebernahme ſeiner Pſychologie übergehn, und uns blos an die Betrachtung der verſchiedenen Vermögen halten, womit ſich leicht die Unterſcheidung des Beſſern und Schlechtern, oder deſſen, was in der Seele allein, und was zugleich mit in der Organiſation gegründet iſt, worauf jene Eintheilung zurückkommt, verbinden läßt.

Das Wichtigſte, was Plato für die empiriſche Pſychologie leiſtete, iſt die Unterſcheidung dreier beſondern Aeuſ-

376) Timaeus S. 433, 434.

377) de Republica IX. S. 276. Politicus S. 114.

Aeußerungen, die, weil ſie einander entgegengeſetzt ſind, nicht aus einem und demſelben Vermögen erklärt werden können; dieſe ſind das Vorſtellen und Erkennen, das Wollen und Begehren, und das Gefühl. Denn oft will man bei einer ſtarken Begierde dennoch nicht die Befriedigung derſelben, weil etwas in der Seele iſt, welches ſich dem Begehren widerſetzt. Das Begehren iſt eine Aeußerung des Begehrungsvermögens, das Verbieten und Widerſetzen entſpringt aus Gründen und Schlüſſen der Vernunft [378]). Nicht weniger finden wir gewiſſe Gefühle im Streit mit den Begierden; wie z. B. wenn man vor einem Gerichtsplatz vorbeigehet, und von der Neugierde, die Leichname zu ſehen, angetrieben, von Ekel und Abſcheu zurück gehalten wird. Wenn einer beleidiget worden, ſo pocht und tobt es in ſeiner Bruſt, vor Unwillen und Rache, er erträgt alles Ungemach, bis er ſich Genugthuung verſchaft, oder von dem Beleidiger erhalten hat. Iſt er ſich aber bewußt, daß er Unrecht gethan, ſo regt ſich keines von allen dieſen Gefühlen; er erträgt vielmehr geduldig alles Ungemach von dem, den

378) de Republica IV. S. 367. τι ουν φαμεν τις αυ τουτων περι; ουκ ενειναι μεν εν τη ψυχη αυτων το κελευον, ενειναι δε το κωλυον πιειν, αλλο ον και κρατουν του κελευοντος; αρ' ουν ου το μεν κωλυον τα τοιαυτα εγγινεται, οταν εγγενηται, εκ λογισμου; τα δε αγοντα και ελκοντα δια παθηματων τε και νοσηματων παραγιγνεται — ου δη αλογως αξιωσομεν αυτα διττα τε και ἑτερα αλληλων ειναι· το μεν ω λογιζεται, λογιστικον προσαγορευοντες της ψυχης· το δε ω ερα τε και πεινη και διψη, και περι τας αλλας επιθυμιας επτοηται, αλογιστον τε και επιθυμητικον, πληρωσεων τινων και ηδονων ἑταιρον·

Mittelsperſonen, welche den Göttern die Wünſche der Menſchen hinterbringen, und dieſen den Willen der Götter bekannt machen. Sie offenbaren ſich in Träumen, durch Stimmen und Vorherſagungen. Durch ſie iſt die Wahrſagerkunſt, die Kunſt zu opfern, die Götter zu verſöhnen, einzuweihen, der Beſchwörung und Zauberey möglich. Es ſind geiſtige Weſen mit Körpern aus Aether, Luft, und Waſſer gebildet, die für uns (nehmlich im gewöhnlichen Zuſtande) unſichtbar ſind [362]). So ſehr Plato hier die abergläubiſchen Vorſtellungen des Volks angenommen zu haben ſcheint, ſo ſehr beſtreitet er ſie wieder an andern Stellen. In dem Timäus ſezt er an die Stelle jener ätheriſchen, luftigen und wäſſerigen Dämonen, die Thierarten unſers Erdbodens, und bezweifelt überhaupt ihre Exiſtenz [363]).

Ungeachtet Gott die Welt, ſo viel als möglich, ſich ähnlich, d. h. vollkommen zu machen ſuchte, ſo finden ſich doch in derſelben genug Spuren von Unvollkommenheiten.

362) Epinomis S. 259, 260. Sympoſium S. 229, 230.

363) de Republica II. S. 220. 221. de Legibus X. S. 118, 119. XI. S. 158, 159, 163. Timaeus S. 324. περι τε των αλλων δαιμονων ειπειν και γνωναι την γενεσιν, μειζον η καθ' ἡμας· πιστεον δε τοις εἰρηκοσιν εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων ουσιν, ὡς εφασαν, σαφως δε που τους αὐτων προγονους ειδοσιν. ἀδυνατον ουν θεων παισιν απιστειν, καιπερ ανευ τε εικοτων και αναγκαιων αποδειξεων λεγουσιν, αλλ' ὡς οικεια φασκουσιν απαγγελλειν, ἑπομενους τῳ νομῳ πιστευτεον.

ten. Nach alten Ueberlieferungen waren auf dem Erdboden große Revolutionen vorgegangen, welche den Untergang faſt aller lebenden Weſen zur Folge gehabt hatten. Die Erfahrung und Geſchichte bezeugte die Wirklichkeit großer Zerſtöhrungen in dem phyſiſchen, ſo wie großer Laſter und Unordnungen in der geiſtigen Welt [365]. Wie laſſen ſich dieſe Unvollkommenheiten mit dem Urſprung der Welt von dem weiſeſten und vollkommenſten Weſen vereinigen? Welches iſt der Urſprung des Uebels in der Welt? Dieſe Frage hatte ein ſehr großes Intereſſe für unſern Philoſophen, und ſie mußte ihm um ſo wichtiger ſeyn, jemehr das Böſe in der Welt mit den Principien ſeiner Philoſophie im Widerſpruche zu ſtehen ſcheint. Kann eine Philoſophie haltbar ſeyn, welche alle Realität von Gott ableitet, und die Exiſtenz deſſelben aus der Vollkommenheit und weiſen Zweckmäßigkeit der Welt beweiſt, und doch nachher eingeſtehen muß, daß es nicht alles ſo ganz regelmäßig in der Welt zugeht, als es ſeyn ſollte? Die Wichtigkeit und Schwierigkeit dieſes Problems ſah Plato ein, und er ſuchte eine Auflöſung deſſelben zu geben, welche mit den Grundſätzen ſeines Syſtems zuſammenſtimmte [366].

Den Grundſatz, den er dabei aufſtellte, war: Gott, als das vollkommenſte Weſen, kann nicht die Urſache des Böſen ſeyn; ſondern man muß eins von beiden annehmen, entwe-

365) Politicus S. 28, 31, 32. de Legib. III. S. 105, 106.

366) Epiſtola II. S. 69. αλλα ποιον τι μην τουτ' εϛι — το ερωτημα, ὁ παντων αιτιαν εϛι κακιων; μαλλον δε ἡ περι τουτου ωδις εν τη ψυχη εγγιγνομενη· ἡν ει μη τις εξαιρεθησεται, της αληθειας ου τως ου μη ποτε τυχοι.

weder, daß es von einer andern Quelle entspringt, oder daß es ein wirkliches nur scheinbares Böses ist [367]). Der Grund des Bösen muß also in der Materie liegen. Die Form konnte mit der Materie nicht ganz vollkommen vereiniget werden, weil die Materie derselben widerstrebte, und der Hang zum regellosen Wirken konnte daher nicht ganz vertilgt, nur durch die Naturgesetze unterdrückt werden. Die materiellen Kräfte fügen sich nur mit Widerstand unter den Gehorsam der Gesetze der Vernunft. Daher kommt es, daß zu gewissen Zeiten die Unordnung so überhand nimmt, daß die ganze Natur übermältiget wird. Bildlich druckt das Plato so aus: als Gott und die Untergötter diese fatale Epoche vorhersahen, so überliessen sie die Welt sich selbst, und entzogen sich der Regierung derselben. Endlich muß Gott, um der Unordnung ein Ende zu machen, die vorige regelmäßige Bewegung wieder herstellen. Nothwendig müssen alle Dinge, welche aus Materie gebildet sind, Spuren von der ursprünglichen Regellosigkeit der Materie an sich tragen. Nach der Bildung der Welt erzeugte jeder Weltkörper, dem Gott die Kraft, Pflanzen und Thiere zu erzeugen und zu ernähren gegeben hat, alle Dinge vollkommener, je näher der Einfluß der Gottheit war, aber nach und nach wurden die Ereigniſſe immer schlechter, die Vollkommenheiten nahmen ab, und die Unvollkommenheiten vermehrten sich [368]). So entspringet in dem

367) Man sehe oben S.

368) Politicus S. 36, 37. κατ' αρχας μεν ουν ακριβεστερον απετελει· τελευτην δε αμβλυτερον. τουτων δε αυτω το σωματοειδες της συγκρασεως αιτιον, το της παλαι τοτε φυσεως ξυντραφον, ὁτι πολλης ην μεταχον αταξιας, πριν εις τον νυν κοσμον αφικεσθαι. παρα μεν γαρ του συν-

θε-

dem Menſchen alles Böſe, Thorheit und Untugend, aus dem Körper, mit welchem ſeine Seele verbunden iſt, von den Begierden, die in derſelben gegründet ſind, und derſelben Stärke, welche die Vernunft in ihrer Thätigkeit hemmt [369]).

So ſehr auf dieſe Art alle Schuld des Böſen von Gott abgewälzet wird, weil es in der Materie ſeinen Grund hat, deren Weſen ſich nicht ändern läßt, eben ſo ſehr wird aber auch auf der andern Seite die unendliche Macht Gottes eingeſchränkt. Dieſe Theodicee kann daher die Vernunft nicht befriedigen, weil ſie einen Theil der Realitäten Gottes um der andern willen aufopfert. Sie ſtreitet nicht allein mit der unendlichen Macht, ſondern auch der Weisheit des Weltbildners, der die widerſpenſtige Kraft der Materie kennen, und ihre Wirkung berechnen mußte, um ihre Folgen zu vereiteln. Die anthropopathiſchen Vorſtellungen, welche Plato in dieſer Materie häuft, wollen wir nicht in Anſchlag bringen; aber das verdient eine Rüge, daß er dem obigen Grundſatze nicht einmal treu bleibt, da er den menſchlichen Körper, ſo wie die übrigen Thiere nicht von Gott, ſondern von den Untergöttern (den Planeten) bilden läßt, aus dem Grunde, weil, wenn ſie Gott ſelbſt gebildet hätte, ſie Gott gleich geworden wären [370]). Und doch wollte Gott ſo viel als möglich ſich alles ähnlich machen.

In

θεντος, παντα καλα μεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν εξεως ὁσα χαλεπα και αδικα εν ουρανῳ γιγνεται, ταυτα εξ εκεινης αυτος τε εχει και τοις ζωοις εναπεργαζεται S. 38. 30.

369) Timaeus S. 327. 331. και διὰ παντα ταυτα τα παθη νυν κατ' αρχας ανους ψυχη γιγνεται το πρωτον, ὁταν σωματι ενδεθη θνητῳ.

370) Timaeus S. 325.

In Anſehung des moraliſchen Böſen ſucht Plato die Gottheit theils durch die Freiheit des Willens, theils dadurch zu rechtfertigen, daß Gott durch ſeine Weltregierung alles ſo lenkt, daß die Tugend zuletzt ſiege, und das Laſter unterliege. Die Freiheit iſt dem Menſchen durch die Vernunft verliehen; er kann Gutes und Böſes unterſcheiden und wählen, die Tugend achten und verachten, und ſich ſo ſeinen ſittlichen Charakter ſelbſt ſchaffen. Der Menſch iſt alſo Urheber des Böſen. Denn jemehr er die Tugend achtet, deſto tugendhafter wird er [371]). Nur ſtreitet dagegen, was Plato ſonſt behauptete, daß kein Menſch mit freiem Willen das Böſe thue und wähle, wodurch die Schuld zuletzt wieder von dem Menſchen abgewältzt wird [372]). Ungeachtet wir wohl nicht alle Philoſopheme des Plato über das Böſe kennen, ſo zeigt ſich doch ſchon in dieſen Bruchſtücken, daß dieſer Gegenſtand eben ſo widerſpenſtig war, als die rohe Materie, und daß es ihm zum Theil noch an den richtigen Begriffen über das ſittliche Vermögen des Menſchen fehlte, um den richtigen Geſichtspunkt zu treffen.

V.

Pſychologie.

Um keinen Theil der Philoſophie hat ſich Plato verdienter gemacht, als um die Pſychologie. Der Delphiſche Ausſpruch γνωθι σαυτον, deſſen Wichtigkeit für das prakti-

371) de Republica X. S. 330. de Legibus X. S. 106

372) Gorgias S. 48. Meno S. 342-344. Sympolium S. 234.

tiſche Leben Sokrates ſo richtig eingeſehen hatte, wurde von dem Plato mit Recht als eine unentbehrliche Bedingung alles Philoſophirens betrachtet. Daher iſt durch ſeinen Beobachtungsgeiſt und Scharfſinn das erſte Licht über die Natur des menſchlichen Gemüths, über die Verſchiedenheit und den Zuſammenhang der Vermögen deſſelben verbreitet, und der erſte Grund zu einer Theorie des Vorſtellens, Begehrens und des Gefühlvermögens, und zur rationalen Pſychologie gelegt worden. Platos Verdienſt iſt darin um ſo größer, je weniger darin ihm die vorhergehenden Denker vorgearbeitet hatten.

Es iſt aber ein merkwürdiger Unterſchied zwiſchen der empiriſchen und rationalen Pſychologie, inſofern ſie Plato bearbeitet hat. Keine iſt zwar ein vollſtändiges Ganzes; aber die erſte enthält doch ſcharfſinnige und wahre Bemerkungen, welche zu Reſultaten führen; die zweite aber iſt ein Gewebe von unhaltbaren, zum Theil ſelbſt unverträglichen Sätzen, die am Ende uns in der Erkenntniß der eigentlichen Natur der Seele um keinen Schritt weiter bringen.

Wir werden, um eine Ueberſicht deſſen, was Plato darin geleiſtet hat, zu geben, zuerſt ſeine Reflexionen über die Vermögen und Wirkungen der Seele, dann ſeinen Begriff von der Seele, und endlich ſeine Unterſuchungen über die Natur, vorzüglich über die Unſterblichkeit darſtellen.

Der Begriff der Seele, daß ſie eine Kraft ſey, die mit Spontaneität wirkt (αὐτο κινουν) liegt auch dem Begriff der menſchlichen Seele zum Grunde. Dieſer Begriff wird durch den einer vorſtellenden Kraft näher beſtimmt. Unter Seele verſteht Plato die Kraft, welche ſich durch Wollen, Ueberlegen, Denken, Urtheilen, Luſt und Unluſt, Hofnung und Furcht, Haß und Liebe, und andere dergleichen Veränderungen, welche wir durch den innern

Sinn

Sinn erfahren, äußert [373]). Es konnte aber der Aufmerkſamkeit eines Beobachters nicht entgehen, daß nicht alle dieſe Veränderungen in der Seele allein gegründet ſind, ſondern, daß ſie zum Theil durch die Verbindung mit einem organiſchen Körper veranlaßt, beſtimmt und modificiret werden. Und dieſes gab dem Plato Veranlaſſung zu der Unterſcheidung einer unſterblichen, und ſterblichen, einer vernünftigen und vernunftloſen Seele [374]). Weil die Seele mit einem Körper verbunden iſt, ſo ſtehen beide in Wechſelwirkung. Die Seele beſtimmt den Körper, ſie wird aber auch wieder durch denſelben beſtimmt. Alle Veränderungen der einen und der andern Art flieſſen aber in ein Bewußtſeyn zuſammen, und ſie werden daher alle auf ein und daſſ ihr Subject bezogen. Daher kommt es, daß Plato ſie bald als Beſtimmungen eines und deſſelben Subjects, der Seele, bald als Wirkungen beſonderer Kräfte betrachtet, die zur Organiſation ge-

hö-

373) de Legib. X. S. 91. αγει μεν δη ψυχη παντα τα κατ' ουρανον και γην και θαλατταν, ταις αυτης κινησεσιν, αις ονοματα εςι, βουλεςθαι, σκοπειςθαι, επιμελειςθαι, βουλευεσθαι, δοξαζειν ορθως, εψευσμενως, χαιρουσαν, λυπουμενην, θαρρουσαν, φοβουμενην, μισουσαν, εργουσαν.

374) de Republica IV. S. 349. S. 367. ὡς εν αυτῳ τω ανθρωπῳ περι την ψυχην το μεν βελτιον ειναι, το δε χειρον. IX. S. 278. δουλον αυτον θαμεν ειναι δειν εκεινου του βελτιζου και εχοντος εν αυτῳ το θειον αρχον. S. 239. 276. de Legib. I. S. 44, 45. Timaeus S. 320. 386, 393. Ariſtoteles Ethicor. magnor. I. c. 1. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην εις τε το λογον εχον, και εις το αλογον ὀρθως.

hören. In der erſten Rückſicht unterſcheidet er in der Seele das Beſſere und Schlechtere, das Göttliche und Menſchliche, und das Thieriſche. Das Erſte begreift alle Thätigkeiten mit ihren Folgen, wo ſich die Seele als bloße Intelligenz, als Vernunft in theoretiſcher und praktiſcher Rückſicht, als ein, unabhängig vom Körper, denkendes und handelndes Weſen äußert. Es begreift ſich von ſelbſt, wie leicht ſich von dieſer Seite eine Aehnlichkeit und Verwandſchaft zwiſchen der menſchlichen Seele und der Gottheit mußte denken laſſen. Das Schlechtere ſind die Empfindungen, Begierden und Gefühle, welche ſich auf Organiſation gründen, z. B. der Hang nach ſinnlichem Genuſſe, der Trieb nach Erhaltung und Ernährung des Körpers, der Geſchlechtstrieb, (επιθυμητικον) die Gefühle, die ſich auf Stärke, Geſundheit, Ehre, Vorzug, beziehen. (θυμικον, θυμοειδες μερος ψυχης, θυμος). Dieſen letzten Gefühlen räumt Plato mit Recht einen großen Vorzug vor den bloß thieriſchen Begierden ein, weil ſie die beſſern Entſchlüſſe der Vernunft oft unterſtützen, weil ſelbſt das Wohlgefallen und Mißfallen, das Billigen und Mißbilligen der Vernunft mit gewiſſen Veränderungen in der Herzgegend, mit gewiſſen Aufwallungen und Bewegungen des Blutes verbunden iſt. Daher begreift er eben dieſe Gefühle mit dieſen begleitenden Veränderungen, unter dem Ausdruck, θυμος, welchem vielleicht in unſerer Sprache das Wort, Herz, am beſten entſpricht [375]). Man begreift daher ſowohl, warum er dieſen Gefühlen in der Bruſt und jenen Begierden in dem Unterleibe ihren Sitz anweiſt, als auch, daß er nicht etwa eine eigne Subſtanz darunter, ſondern nur gewiſſe in dem Bau des Körpers, in der Organiſation gegründete Trie-

375) de Republica IX. S. 239, 240, 257, 258. IV. S. 360-370. Timaeus S. 386. 388.

Triebe und Kräfte verſtanden hat, die er blos deswegen mit dem Wort Seele bezeichnet, weil ſie theils einen andern Charakter haben, als die bloß phyſiſchen, und weil ſie auf das vorſtellende Weſen Einfluß haben, gewiſſe Veränderungen hervorbringen, und Thätigkeiten veranlaſſen. Aus eben dem Grunde nennt er die Geſchlechtstheile ein ζωον und ζωον επιθυμητικον, ohne deswegen eine eigne Seelenſubſtanz für dieſe Phänomene anzunehmen [376]).

Man darf alſo unter dem επιθυμητικον und θυμος nicht etwa das Begehrungs und Gefühlvermögen verſtehen, ſondern wirkliche Begehrungen und Gefühle, welche ohne die Organiſation nicht vorhanden ſeyn würden. Inſofern begreift es Plato unter dem Namen der ſterblichen Seele zuſammen, er nennt es auch das Thieriſche in der Seele (θηριωδες, ζωογενες) [377]), weil es der Menſch mit jedem Thiere gemein hat. Die vernünftige Seele iſt von Gott gebildet, die unvernünftige von den Untergöttern, das heißt, ſie iſt mit dem menſchlichen Körper auf den Himmelskörpern entſtanden. Die erſte hat ihren Sitz im Kopfe, die zweite in der Bruſthöhle und dem Unterleibe.

Dieſe Eintheilung iſt übrigens von Wichtigkeit für ſeine praktiſche Philoſophie; wir können ſie hier aber bei der Ueberſicht ſeiner Pſychologie übergehn, und uns blos an die Betrachtung der verſchiedenen Vermögen halten, womit ſich leicht die Unterſcheidung des Beſſern und Schlechtern, oder deſſen, was in der Seele allein, und was zugleich mit in der Organiſation gegründet iſt, worauf jene Eintheilung zurückkommt, verbinden läßt.

Das Wichtigſte, was Plato für die empiriſche Pſychologie leiſtete, iſt die Unterſcheidung dreier beſondern Aeuſ-

376) Timaeus S. 433, 434.

377) de Republica IX. S. 276. Politicus S. 114.

Aeußerungen, die, weil ſie einander entgegengeſetzt ſind, nicht aus einem und demſelben Vermögen erklärt werden können; dieſe ſind das Vorſtellen und Erkennen, das Wollen und Begehren, und das Gefühl. Denn oft will man bei einer ſtarken Begierde dennoch nicht die Befriedigung derſelben, weil etwas in der Seele iſt, welches ſich dem Begehren widerſetzt. Das Begehren iſt eine Aeußerung des Begehrungsvermögens, das Verbieten und Widerſetzen entſpringt aus Gründen und Schlüſſen der Vernunft [378]). Nicht weniger finden wir gewiſſe Gefühle im Streit mit den Begierden; wie z. B. wenn man vor einem Gerichtsplatz vorbeigehet, und von der Neugierde, die Leichname zu ſehen, angetrieben, von Ekel und Abſcheu zurück gehalten wird. Wenn einer beleidiget worden, ſo pocht und tobt es in ſeiner Bruſt, vor Unwillen und Rache, er erträgt alles Ungemach, bis er ſich Genugthuung verſchaft, oder von dem Beleidiger erhalten hat. Iſt er ſich aber bewußt, daß er Unrecht gethan, ſo regt ſich keines von allen dieſen Gefühlen; er erträgt vielmehr geduldig alles Ungemach von dem, den

378) de Republica IV. S. 367. τι ουν φαιμεν τις αν τουτων περι; ουκ ενειναι μεν εν τη ψυχη αυτων το κελευον, ενειναι δε το κωλυον πιειν, αλλο ον και κρατουν του κελευοντος; αρ' ουν ου το μεν κωλυον τα τοιαυτα εγγινεται, οταν εγγενηται, εκ λογισμου; τα δε αγοντα και ελκοντα δια παθηματων τε και νοσηματων παραγιγνεται — ου δη αλογως αξιωσομεν αυτα διττα τε και ἑτερα αλληλων ειναι· το μεν ω λογιζεται, λογιστικον προσαγορευοντες της ψυχης· το δε ω ερα τε και πεινη και διψη, και περι τας αλλας επιθυμιας επτοηται, αλογιστον τε και επιθυμητικον, πληρωσεων τινων και ηδονων ἑταιρον·

er beleidiget hat. Dieſe Gefühle ſtreiten alſo gegen die Begierden, oft für die beſſeren Ueberzeugungen der Vernunft, und weil ſie ſich ſchon in der Kindheit äußern, wo noch keine vernünftige Ueberlegung ſtatt findet, ſo weiſen ſie auf ein beſonderes Vermögen hin, welches ſowohl von der Vernunft als dem Begehrungsvermögen verſchieden iſt 379).

Jedes von dieſem Vermögen hat ſein beſonderes Princip, ſeine beſondern Triebe und Gefühle 380).

Wir haben ſchon oben von dem Vorſtellungsvermögen gehandelt; wir können uns daher hier kurz faſſen. Es beſtehet aus Sinnlichkeit und Vernunft im weitern Sinne, oder aus der Empfänglichkeit, durch äußere Eindrücke zu Vorſtellungen zu gelangen, und aus der Fähigkeit des vorſtellenden Subjects, aus ſich ſelbſt Vorſtellungen zu erzeugen. Sinnlichkeit iſt nichts anders als das Vermögen verändert zu werden; die Vernunft aber das ſelbſtthätige Vermögen, Vorſtellungen hervorzubringen, und zu verbinden. Der Charakter des Leidens iſt, Einheit und Einförmigkeit, des erſten, immer anders afficirt zu werden. Hieraus

379) de Republica IV. S. 368-370. ουκουν και αλλοθι πολλαχου αισθανομεθα, ὁταν βιαζωνται τινα παρα τον λογισμον επιθυμιαι, λοιδορουντα τε αυτον και θυμουμενον τω βιαζομενω εν αὐτῳ; και ὡσπερ δυοιν στασιαζοντοιν ξυμμαχον τω λογῳ γιγνομενον τον θυμον του τοιουτου; ταις δ' επιθυμιαις αυτον, κοινωνησαντα ἀμουντος λογου, μηδεν αντιπραττειν;

380) de Republica IX. S. 257 τριων ὀντων τριτται και ἡδοναι μοι φαινονται, ενος ἑκαστου μια ἰδια· επιθυμιαι τε ωσαυτως και αρχαι.

aus erklären ſich die Ausdrücke, το ταυτον und θατερον, womit er die Gegenſtände, und ο του ταυτου κυκλος, ἡ περιοδος του ταυτου αρχουσα und ὁ του θατερου κυκλος, womit er die beiden Vermögen bezeichnet [381]). Das Denkvermögen iſt das Göttliche in dem Menſchen, weil es in der Seele allein gegründet iſt. Die Sinnlichkeit iſt von unedlerer Art, weil ſie auf Bedingungen des Körpers beruhet [382]).

Ueber die Entſtehungsart der ſinnlichen Vorſtellungen findet man beim Plato nur einige wenige Bemerkungen, die zum Theil von andern entlehnt ſind, und noch ſehr roh ſind, weil das Nervenſyſtem noch nicht entdeckt war. Nicht die Nerven, ſondern Adern nehmen die Eindrücke auf und pflanzen ſie fort; denn es iſt wohl nicht wahrſcheinlich, daß Plato unter den φλεβες Nerven verſtehe, da Ariſtoteles zwar die Nerven, aber nicht ihre Funktion kennt [383]).

381) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος, περι τε θατερον ων, και περι το ταυτον, εν τω κινουμενω ὑφ' ἀυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθος ιων εις πασαν αυτο την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιστικον ᾖ, και ὁ ταυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιστημη τε ἐξ αναγκης αποτελειται. S. 29, 330, 391, 333.

382) Alcibiades I. S. 65. Timaeus S. 326. 384.

383) Timaeus S. 334-336. 377-381. 404. de Republ. VII. S. 146.

Da jedes Vermögen ſeinen eignen Trieb hat, ſo nimmt Plato auch einen Trieb nach Vorſtellungen an, theils nach ſinnlichen, (φιλοδοξια) theils zum Denken und reinem Erkennen (φιλοσοφια) [384].

Luſt und Unluſt (denn für die Gattung, Gefühle, findet ſich noch kein beſonderer Ausdruck beim Plato) ſind Veränderungen des Gemuths (γενεσις, κινησις), bei denen es ſich leidend verhält [385]. Von beiden iſt noch der Zuſtand verſchieden, wo man weder Luſt noch Unluſt empfindet (το μητε χαιρειν μητε λυπεισθαι); denn hier iſt die Seele gar nicht afficirt; er ſcheint aber Unluſt, wenn er auf das Gefühl der Luſt, und Luſt, wenn er auf das Gefühl der Unluſt folgt [386]. Wie bei Vorſtellungen, wird auch hier das Gefühl, das Object und Subject unterſchieden [387].

Die Gefühle gehören zu den Dingen, denen an ſich kein Grad zukommt (απειρον); das iſt, es läßt ſich kein Grad denken, über oder unter welchen ein Gefühl nicht könnte erhöhet oder erniedriget werden [388].

Die

384) de Republica IX. S. 257. 258. V. S. 66. 56. 57.

385) Philebus S. 294, 296. de Republ. IX. S. 264.

386) de Republica IX. S. 264. το γε ηδυ εν ψυχη γιγνομενον και το λυπηρον κινησις τις αμφοτερων εσον — το δε μητε λυπηρον, μητε ηδυ — ησυχια μεντοι και εν μεσω τουτοιν εφανη αρτι.

387) Philebus S. 261.

388) Philebus S. 242. ηδονη και λυπη περας εχετον; η των το μαλλον τε και ηττον δεχομενων εσιν; ναι, το μαλλον.

Die Urſachen der Gefühle ſind theils in dem Körper, theils in der Seele. Jede Veränderung in empfindbaren Theilen des Körpers, (d. i. ſolchen, welche der Eindrücke leicht empfänglich ſind, und ſie bis dahin fortpflanzen, wo ſie zum Bewußtſeyn der Seele gelangen) kann zum Gefühl werden, wenn die Bewegung nicht zu ſchwach iſt, oder zu oft wiederholt wird, daß ſie zur Gewohnheit, und daher nicht mehr empfunden wird, wie dies der Fall bey dem Sehen iſt, woraus die klarſten Anſchauungen aber ohne Gefühl entſpringen. Iſt die Bewegung widernatürlich, ſtört ſie die Einheit und Harmonie des Körpers ſo entſteht ein unangenehmes; ein angenehmes Gefühl aber, wenn ſie der Natur angemeſſen iſt, oder die Harmonie durch ſie wieder hergeſtellt wird. Durſt und Hunger ſind Störungen der Harmonie des Leibes, denn es fehlt etwas; Eſſen und Trinken erſetzt das Mangelnde wieder; jenes ſind unangenehme, dieſes angenehme Gefühle. Wenn die Ausleerung und Abſonderung nach und nach in kleiner Quantität, die Ergänzung aber auf einmal und in großer Quantität erfolgt, ſo entſteht ein angenehmes, aber kein unangenehmes Gefühl, weil die Ausleerung ohne Bewußtſeyn geſchah. Das Gegentheil erfolgt, wenn ein Theil auf einmal aus ſeinem natürlichen Zuſtande geſetzt, aber nur nach und nach wieder hergeſtellt wird, z. B. bei verletzten Theilen, die nach und nach heilen [389]).

Jede Befriedigung eines Triebes, oder einer Begierde gewähret Luſt, ſo wie die Nichtbefriedigung Unluſt. Das

389) Philebus S. 250. της μεν αρμονιας λυομενης ημιν εν τοις ζωοις, αμα λυσιν της φυσεως και γενεσιν αλγηδονων εν τω τοτε γιγνεσθαι χρεων — παλιν δε αρμοττομενης τε και εις την αυτης φυσιν αποιουσης, ηδονην γιγνεσθαι λεκτεον. S. 251. Timaeus S. 376, 377.

her iſt mit jeder Thätigkeit der Seele, mit dem Vorſtellen, Denken, dem beſtimmenden Einfluß der Vernunft auf das Handeln, Vergnügen verbunden. Auch auf einzelne Vorſtellungen und Urtheile folgt bald Vergnügen, bald Mißvergnügen [390]). Auch kann ſich die Seele die Befriedigung eines Bedürfniſſes als möglich oder unmöglich vorſtellen, woraus ein Vorgefühl der Luſt und Unluſt (προχαιρειν, προλυπεισθαι) entſpringt [391]).

Die Gefühle ſind alſo in Anſehung ihres Urſprungs körperliche oder geiſtige. Zu den geiſtigen gehören die Anticipationen der Luſt und Unluſt, die moraliſchen, und die das Vorſtellen und Denken begleitenden. Die körperlichen entſpringen aus der Befriedigung thieriſcher Begierden (επιθυμητικον) oder es ſind die Gefühle der Stärke, des Muthes, des Stolzes und Ehrgeizes (θυμοειδες). Die angenehmen Gefühle dieſer Art, ſind meiſtentheils von der Beſchaffenheit, daß ſie erſt auf vorhergehende unangenehme folgen [392]).

Die Gefühle ſind theils wahr, theils falſch, wenn nehmlich die Vorſtellungen, auf welche ſie folgen, wirkliche oder nicht wirkliche Objekte ſind. Man kann Luſt über etwas empfinden, was nicht war, nicht iſt, und

390) de Republ. VIII. S. 219. IX. S. 257. 259. Philebus S. 211. ἡδεσθαι δε και τον σωφρονουντα, αυτῳ τῳ σοφρονειν — ἡδεσθαι δ' αυ και τον φρονουντα αυτῳ τῳ φρονειν.

391) Philebus S. 251, 266. de Republ. IX. S. 265. ουκουν και αι περι μελλοντων τουτων εκ προσδοκιας γιγνομεναι προαισθησεις [προησθησεις] τε και προλυπησεις κατα ταυτα εχουσι.

392) Philebus S. 211, 277, 315. de Republ. IX. S. 265. 268-270.

und nicht ſeyn wird, wenn ſich z. B. Jemand einbildet, er beſitze einen großen Schatz, und ſich deshalb eine große Glückſeeligkeit träumet. Dann iſt das Gefühl falſch, grundlos. Auch ſelbſt wahre Gefühle können auf gewiſſe Weiſe verfälſcht werden, wenn man die angenehmen mit den unangenehmen, und dieſe mit jenen zuſammenſtellt und vergleicht. Das Vergnügen ſcheint alsdann im Gegenſatz des Mißvergnügens, und dieſes im Gegenſatz des Vergnügens größer zu ſeyn, als es wirklich iſt. Eine ähnliche Täuſchung entſteht, wenn man aus dem Zuſtande der Luſt oder Unluſt in den Zuſtand der Gleichgültigkeit übergehet. Dieſe Unterſcheidung betrift aber das Object, nicht das Gefühl ſelbſt; denn auch ein falſches Gefühl iſt noch immer Gefühl, bei dem man ſo viel empfinden kann, als bei einem wahren [393]).

Die Gefühle ſind entweder **rein**, wenn die Luſt nicht mit Unluſt, und dieſe nicht mit jener verſetzt iſt, oder **gemiſcht**, wenn beide ſo genau mit einander verwebt ſind, daß ſie nur in Gedanken getrennt werden können, z. B. das Jucken, der Kitzel. In dieſer Miſchung ſind die entgegengeſetzten Gefühle einander entweder gleich oder ungleich, z. B. in dem Jucken iſt mehr unangeneh-

393) Philebus S. 260-267. S. 268. ὡς ην μεν χαιρειν οντως αει τῳ το παραπαν ὁπως ουν και εικη χαιροντι, μη μεντοι επι τοις ουσι, μηδ' επι τοις γεγονοσιν ενιοτε, πολλακις δε, και ισως πλειςακις, επι τοις μηδε μελλουσιν ποτε γενησεσθαι. S. 269-272. S. 271. νυν δε γε ἁυται (λυπαι, ἡδοναι) διὰ το πορρωθεν τε και εγγυθεν, ἑκαςοτε μεταβαλλομεναι θεωρεισθαι, και ἁμα τιθεμεναι παρ' αλληλας, ἁι μεν ἡδοναι παρα το λυπηρον μειζους φαινονται και σφοδροτεραι, λυπαι δ' αυ δια το παρ' ἡδονας, τ' ουναντιον εκειναις. de Republ. IX. S. 265, 266.

mes als angenehmes, in dem Kitzel hingegen mehr angenehmes als unangenehmes Gefühl. So wie nun die Luſt oder Unluſt uberwiegend iſt, wird das gemiſchte Gefühl Luſt oder Unluſt genennt [394]).

Die gemiſchten Gefühle beſtehen entweder aus blos körperlichen, oder blos geiſtigen, oder aus körperlichen und geiſtigen zugleich. Ein Beiſpiel von der erſten Art iſt, wenn jemand friert, und ſich zugleich wärmt, oder erhitzt iſt, und ſich abkühlet; beide Gefühle ſind zugleich vorhanden, er ſucht aber des einen ſich zu verſichern, und des andern los zu werden [395]) Die geiſtigen gemiſchten Gefuhle ſind ſehr zahlreich. Zorn, Furcht, Sehnſucht, Liebe, Eiferſucht, Neid und dergleichen gehören dahin. Man weint in Trauerſpielen und empfindet dabei Wonne; das Lachen in Luſtſpielen iſt ebenfalls gemiſchter Art. Hieher gehört die Luſt, welche uns die Unvollkommenheiten Anderer erwecken (Φθονος). Wir lachen über den Selbſtdünkel und die Eigenliebe der Menſchen, wenn ſie ſich mehr Vollkommenheiten zutrauen, als ſie wirklich beſitzen, oder wenn ſie ſich über andere erheben, ſobald dieſe Fehler von der Art ſind, daß ſie für uns und andere keine ſchädlichen Folgen haben. Jede Unvollkommenheit aber erweckt an und für ſich Mißfallen; wenn wir alſo über dieſelben lachen, ſo iſt es eine Art von gemiſchtem Gefühl, desgleichen in dem Theater und dem großen Drama des menſchlichen Lebens ſehr häufig vorkommt [396]). — Der dritte Fall findet bei dem Begehren ſtatt, wenn in dem Körper ein Bedürfniß iſt, welches Unluſt erregt, und die Seele nach Befriedigung deſſel-

394) Philebus S. 281.

395) Philebus S. 280.

396) Philebus S. 283, 284-288.

ſelben ſtrebt. Inſofern ſich die Seele die Befriedigung des Bedürfniſſes als möglich oder unmöglich vorſtellt, entſteht ein Vorgefühl der Luſt oder Unluſt, und auf dieſe Art kann ein angenehmes und unangenehmes Gefühl, oder eine gedoppelte Unluſt, davon eine in dem Körper, und eine in der Seele gegründet iſt, in ein Gefühl zuſammenſchmelzen [397]).

Es giebt aber auch **reine Gefühle**. Reine angenehme Gefühle finden ſtatt, a) wenn auf ein Bedürfniß, das man nicht empfunden hat, Befriedigung folgt [398]). b) Bei Anſchauung ſchöner Geſtalten, Töne und Farben. Dieſe Objecte ſind nicht etwa wegen eines Verhältniſſes zu andern Dingen, ſondern an und für ſich ſchön, und gewähren ein eignes reines Vergnügen, welches von ganz anderer Art iſt, als das durch Veränderungen des Körpers entſtandene [399]). Hieher kann man auch die angenehmen Gerüche rechnen; denn ob ſie gleich den vorigen an Würde nicht gleich kommen, ſo geben ſie doch ein reines Gefühl, mit welchem nichts Unangenehmes verbunden iſt [400]). c) Beim Vorſtellen und Denken. Denn jede der Natur angemeſſene Befriedigung eines Triebes iſt mit einem angenehmen Gefühl begleitet, welches bei dem Denken

397) Philebus S. 282, 259.

398 Philebus S. 290. και ὁσα τας ενδειας αναισθητους εχοντα και αλυπους, τας πληρωσεις αισθητας και ἡδειας καθαρας λυπων παραδιδωσι.

399) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, ἀλλ' ἀει καλα καθ' ἁυτα πεφυκεναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κινησεων προσφερεις.

400) Philebus S. 291.

ken um ſo reeller ſeyn muß, als die körperliche Luſt, je mehr die Seele vor dem Körper den Vorzug behauptet, und ihre Thätigkeiten, als eines Dinges an ſich, mehr Realität beſitzen. Daß dieſes geiſtige Vergnügen aber von reiner Art iſt, erhellet daraus, daß dieſe Thätigkeiten keine Bedürfniſſe, zum wenigſten nicht von der ſchmerzhaften Art, wie die des Körpers ſind, vorausſetzen. Auch der Verluſt der Vorſtellungen durch das Vergeſſen iſt mit keinem unangenehmen Gefühl verknüpft. Es iſt zwar zuweilen unangenehm, wenn man ſie vermißt; aber dieſes unangenehme Gefühl haftet nicht an dem Vergeſſen ſelbſt, ſondern entſpringt aus der Reflexion in Beziehung auf den Gebrauch [401]) Da es reine angenehme Gefühle giebt, ſo iſt die Behauptung derjenigen falſch, welche meynen, es gebe kein eigentliches Vergnügen, ſondern das Aufhören des Schmerzes werde dafür angeſehen [402]).

Die Gefühle ſind endlich dem Grade nach ſtark oder ſchwach. Starke Gefühle ſind diejenigen, welche auf ſtarke Begierden folgen, z. B die aus Befriedigung thieriſcher Bedürfniſſe entſpringenden, welche ihren höchſten Grad in gewiſſen krankhaften und unvollkommenen Zuſtänden der Seele und des Körpers erlangen, z. B. in Fiebern, bei einem unmäßigen Hange zur Wolluſt. Denn ſittliche Menſchen beherrſchen, mäßigen und beſchränken ihre Begierden, die Sklaven der Sinnlichkeit laſſen ihnen vollen Spielraum. Die ſtarken Gefühle ſind daher grenzenlos, unmäßig, ſie ſtehen nicht unter dem Einfluſſe einer beſtimmenden Urſache, (der Vernunft); ſie gehören daher mit der rohen, ungebildeten Materie, in eine Klaſſe.

401) Philebus S. 291, 292. de Republ. IX. S. 267, 268.

402) Philebus S. 274-276. de Republ. IX. S. 263. ſeq.

Klaſſe. Von dieſer Art ſind auch größtentheils die gemiſchten Gefühle, z. B. die mit dem Jucken und Kitzel verbundenen [403]).

Haben die ſtarken oder die reinen angenehmen Gefühle mehr Anſpruch auf Wahrheit? So wie bei den Farben ein wenig Weiß, ohne allen Zuſatz anderer Farben, mehr weiß iſt, als die größte Quantität deſſelben, wenn ſie mit andern Farben vermiſcht iſt; ſo iſt auch ein reines Vergnügen, obgleich von einem geringern Grade, doch ein wahreres Vergnügen, als ein ſtarkes, das mit einem hohen Grad von Unluſt verſetzt iſt [404])

Welche Gefühle verdienen den Vorzug? Diejenigen Menſchen, welche bloß nach ſinnlichem Genuß und Erwerb trachten, bleiben auf der unterſten Stufe der Menſchheit ſtehen; ihre Blicke ſind gleich den Thieren auf die Erde geheftet; Eſſen und Trinken und Geſchlechtsluſt füllen ihr ganzes Leben aus. Dieſe Menſchen ahnen nicht die Würde ihrer unſterblichen Seele, und empfinden nie ein reines und dauerhaftes Vergnügen. Ihre angenehmen Gefühle ſind nur Schattenbilder, Vergnügen mit Schmerzen gepaaret. Nicht anders iſt es bei denen Menſchen, deren einziges Streben auf die Befriedigung ihres Ehrgeizes, ihrer Herrſchſucht und Rachbegierde eingeſchränkt iſt. Nur da, wo die Vernunft in ihrer Würde erkannt iſt, wo ſie die Regierung führt, und alle Kräfte ihrer Leitung folgen, wo wahres Intereſſe für Wahrheit und Recht herrſcht, da iſt nur wahres, reines, dauerhaftes Vergnügen zu finden, eine vollkommene Harmonie aller Empfindungen und Gefühle, ſo wie Zuſammenſtimmung aller Seelenkräfte. Denn mit der Thätigkeit der Ver-

403) Philebus S. 277-280, 292.

404) Philebus S. 293, 294.

Vernunft laſſen ſich nicht alle angenehme Gefühle vereinigen, ſondern nur die nothwendigen und reinen, welche mit Geſundheit des Körpers, und jeder Vollkommenheit der Seele beſtehen [405]).

Begehren (επιθυμειν, θελειν, βουλεϛθαι) heißt ſo viel, als, nach einem Gegenſtande hinſtreben, oder dem Gegenſtand ſich nähern, oder ſich ſelbſt zuſagen und erlauben, daß etwas geſchehe, etwas befriediget werde; verabſcheuen iſt ſo viel, als ſich etwas verſagen, einen Gegenſtand zurückſtoſſen. Dieſe Handlungen der Seele haben alſo Aehnlichkeit mit dem Bejahen und Verneinen im Urtheilen [406]). Das Vermögen, wodurch wir be-

405) de Republ. IX. S. 267-270. Phileb. S. 315. αλλας τε ἡδονας αληθεις και καθαρας, ἁς ειπες σχεδον, οικειας ἡμιν νομιζε, και προς ταυτας τας μεθ' ὑγειας και του σωφρονειν και ὁη και ξυμπασης αρετης, ὁποσαι καθαπερ θεου ὁπαδοι γιγνομεναι, αυτη ξυνακολουθουσι παντη ταυτας μιγνυντας [παντη, ταυτας μιγνυς τας] δ' ἀει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας ἑπομενας, πολλη πουαλογια τῳ νῳ μιγνυναι τον βουλομενον ὁτι καλλιστην ιδοντα και ασασιαζοτατην μιξιν και κρασιν, μαθειν ἐν ταυτῃ πειραθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπῳ και τῳ παντι πεφυκεν αγαθον.

406) de Republ. IV. S. 362. ἀει τὴν του επιθυμουντος ψυχην ουχι η τοι εφιεσθαι φησεις εκεινου, ὁυ αν επιθυμῃ, η προσαγεσθαι τουτο, ὁ αν βουληται ὁι γενεσθαι; η ου καθοσον εθελει τι ὁι πορισθηναι, επινευειν τουτο προς αὐτην, ὡσπερ τινος ερωτ-

begehren oder verabſcheuen, iſt das Begehrungsvermögen (επιθυμητικον, επιθυμια, ερως, βουλησις) worunter Plato zuweilen das Wollen und Begehren, das ſinnliche und vernünftige zuſammenfaßt, ob er ſie gleich auch zuweilen wieder unterſcheidet [407]).

Jedes Begehren iſt auf einen Gegenſtand gerichtet. Niemand begehret aber etwas, was er ſchon iſt, oder hat. Das Begehren gehet alſo auf das, was nicht gegenwärtig oder vorhanden iſt, auf das, was fehlt, und es ſetzt alſo einen Mangel, ein Bedürfniß (κενωσις) voraus, deſſen Erfüllung oder Befriedigung (πληρωσις) das Object des Begehrens iſt. Den Beſitz des Guten ſich zu verſchaffen, zu ſichern und dauerhaft zu machen, das Böſe zu entfernen, iſt das allgemeine Object und Geſetz alles Begehrens. Kein Menſch iſt mit Willen unvollkommen, keiner wünſcht das Böſe oder Unvollkommene, ſondern das Gute, um durch deſſen Beſitz glückſelig zu werden [408]).

Dieſer Gegenſtand iſt aber theils das Angenehme, Sinnengenuß, oder das eigentlich Gute, wie es von der Vernunft erkannt wird. Jenes iſt das ſinnliche Beg

ερωντος επορεγομενην αυτου της γενεσεως. — τι δε, το αβουλειν, και μη εθελειν, μηδ' επιθυμειν, ουκ εις το απωθειν και απελαυνειν απ' αυτης.

407) de Republica IV. S. 362. Sympoſium S. 235.

408) Sympoſium S. 224, 225. Philebus S. 256, 257. Meno S. 342, 343. Protagoras S. 186. Hipparchus S. 259, 260. Sympoſ. S. 234.

Begehren (επιθυμια), dieſes das vernünftige Wollen (βουλησις) [409].

Das ſinnliche Begehren gehe auf ſinnliche Luſt; es iſt uns gegeben, angeboren, alſo inſtinktartig. Es iſt nehmlich in der ſterblichen Seele, (in dem θυμοειδες und επιθυμητικον) gegründet, und begreift ſowohl die Begierden nach Erhaltung des thieriſchen Lebens und nach Fortpflanzung des Geſchlechts, als das Streben nach Ehre, Ruhm, Herrſchaft. Die Begierden der erſten Art ſind theils zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich, und können daher weder abgewieſen, noch ausgerottet werden, theils aber überſchreiten ſie dieſen Zweck, und können inſofern eingeſchränkt werden. Die erſten ſind nothwendige, unwiderſtehliche (αναγκαιαι), die letzten entbehrliche Begierden (μη αναγκαιαι) [410]. Dieſe Begierden entſtehen auf dieſe Art: das Bedürfniß iſt in dem Körper, die Begierde gehet auf die Befriedigung, das Gegentheil des Bedürfniſſes. Das Mittel der Befriedigung beſtimmt die Seele, nicht der Körper. Die Seele iſt alſo eigentlich der letzte Grund des Begehrens, zu welchem der Körper nur die Veranlaſſung giebt, und dadurch iſt ſie das Princip des Lebens. So richtig dieſes an ſich iſt, ſo ſetzt doch Plato noch etwas zur weitern Erklärung hinzu, welches eigentlich keine Erklärung iſt. Die Seele, ſagt er, beſtimmt das Mittel zur Befriedigung, vermittelſt der Er-

innes

409) Definition. S. 293. Charmides S. 137. αλλ' επιθυμια τις σοι δοκει ειναι, ητις ηδονης μεν ουδεμιας εξιν επιθυμια — ουδε μην βουλησις, ἡ μεν αγαθον μεν ουδεν βουλεται — Phaedrus S. 301.

410) Phaedrus S. 301. de Republica VIII. S. 213, 214. IX. S. 257, 258. de Legib. V. S. 215.

innerung an den ehemaligen Genuß. Allein, wie läßt ſich das erſte Begehren erklären? Anſtatt die Möglichkeit des Begehrens zu erklären, ſchiebt er die Frage nach derſelben nur etwas weiter zurück [411]).

Das vernünftige Begehren iſt das durch die Vernunft beſtimmte Begehren, oder das Streben nach dem von der Vernunft erkannten Guten [412]). Als vernünftige Weſen unterſcheiden die Menſchen den Zweck von den Mitteln, und ſie wollen dieſe um des Zwecks willen. Den letzten Zweck, um deſſen willen alles übrige gewollt, auf den alles bezogen, und dem alles untergeordnet wird, erkennt die Vernunft; und dieſes iſt das letzte abſolute Gute [413]). Alle Gegenſtände, welche die Menſchen begehren, ſind zwar inſofern gut, als ſie begehret werden; aber ſie können ſowohl ſcheinbar als wirklich gut ſeyn. Es iſt nehmlich ein wichtiger Unterſchied zu bemerken. Ein Gegenſtand iſt entweder deswegen gut, weil er begehret wird, weil er annehmlich iſt, oder er wird begehret, weil er gut iſt; mit andern Worten, der Grund, daß er begehret wird, liegt entweder in dem Gegenſtande, oder in dem Begehrenden, (er iſt objectiv oder ſubjectiv gut). So iſt Heiligkeit, Gerechtigkeit an ſich ein Gegenſtand des Begehrens; andere Dinge nur deswegen, weil ſie begehret werden. Das Gute der er-

411) Philebus S. 257, 258. την ψυχην αρα της πληρωσεως εφαπτεσθαι λοιπον μνημη.

412) Definition. S. 293. βουλησις, εφεσις μετα λογου ορθου· ορεξις ευλογος· ορεξις μετα λογου κατα φυσιν.

413) Gorgias S. 46-48. Lyſis S. 243-245. Sympoſium S. 234. Meno S. 342, 343.

das Steuerruder führen kann. Darin beſteht die Geſundheit der Seele und ihre unſterbliche Würde. Iſt aber eins von dieſen Vermögen ſtärker, als die Vernunft, ſo wird der Menſch ganz irrdiſch geſinnt, und ſinkt unter die Würde des Menſchen, ja bis zum Thiere herab [419]). Sie wird durch harmoniſche und zweckmäßige Thätigkeit befördert und erhalten. Körper und Seele müſſen beide verhältnißmäßig geübt, alle Vermögen der Seele in gehöriger Proportion und Unterordnung zu der Vernunft gebraucht, in Wirkſamkeit geſetzt und genähret werden. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen darf weder Mangel leiden, noch überſättiget werden, damit ſie nicht in beiden Fällen die Vernunft beunruhigen, und ihrer Funktion, der Erkenntniß der Dinge, ſtöhren [420]).

Die Unvollkommenheit der Seele (κακια, πονηρια) beſtehet in dem Mangel des gehörigen Verhältniſſes, und der durch die Natur beſtimmten Unterordnung. So wie die Unvollkommenheit des Körpers, entweder Krankheit oder Fehler in dem Bau und der Geſtalt der Theile iſt, ſo laſſen ſich auch zwei Arten der Unvollkommenheiten der Seele denken, deren eine der Krankheit, die andere der Häßlichkeit entſpricht (urſprüngliche, zufällige Unvollkommenheit). Häßlichkeit (αισχος) iſt Mangel des Verhältniſſes in der urſprünglichen Anlage, wenn ein Theil zu ſtark oder ſchwach iſt. Häßlichkeit der Seele iſt Unwiſſenheit, das iſt, Schwäche des menſchlichen Geiſtes, vorzüglich der Vernunft, daß ſie entweder nicht nach Erkenntniß ſtrebt, oder ungeachtet des Strebens das Ziel nicht erreicht, und anſtatt Wahrheit Irrthum ergreift. Die

419) Gorgias S. 39, 117, 124, 125. de Republica IV. S. 377, 378.

420) Timaeus S. 430-433. de Republ. IX. S. 239, 240. Theaet. S. 71.

Die Unwiſſenheit iſt aber von doppelter Art, entweder bloſſer Mangel an Erkenntniß (αγνοια) oder mit Dünkel verbunden (αμαθια). Die letzte iſt ein gröſſerer Fehler; denn, wenn man ſich fälſchlich einbildet, alles zu wiſſen, ſo hat man nicht nur keine Erkenntniſſe, ſondern man fühlt nicht einmal das Bedürfniß derſelben. Dieſe Unwiſſenheit iſt in dem Praktiſchen von den ſchädlichſten Folgen. Inſofern hierbei Schwäche und Unthätigkeit der Vernunft zum Grunde liegt, nennt Plato dieſe Fehler Unvernunft (αφροσυνη, ανοια). Ein kleinerer Grad derſelben iſt Dummheit, Einfalt, ein höherer aber Wahnſinn, Verrücktheit, unvernünftige Handlungsweiſe (μανια) [421]). Die übermäßige Stärke des Begehrungs- und Gefühlvermögens, oder des Hangs nach Sinnenluſt, oder die ausgeartete Selbſtliebe, iſt eine der gröſten Unvollkommenheiten der Seele, denn ſie unterdrückt allen Sinn für das Wahre, Gute und Schöne [422]). Krankheit der Seele iſt Uneinigkeit und Widerſtreit des Mannichfaltigen in der Seele, was zuſammenſtimmen ſollte, wenn z. B. die Urtheile mit den Begierden, das moraliſche Gefühl mit der Sinnenluſt, Vernunft mit den Empfindungen, und dieſe untereinander im Streite liegen, woraus alle Arten von Laſtern entſpringen [423]).

421) de Republica IV. S. 378. Sophiſta S. 223-226. Alcibiades I. S. 31, 32. de Legib III. S. 130, 131. Theaetet. S. 122. Alcibiades II. S. 79-81. Timaeus S. 423.

422) Timaeus S. 423, 424. de Legibus V. S. 213, 214.

423) Sophiſta S. 223, 224. Gorgias S. 67. Timaeus S. 423.

Die Urſachen dieſer Unvollkommenheiten liegen theils in dem Körper, theils in der Erziehung und Staatsverfaſſung. Der unmäßige Hang zur Begattung, und überhaupt zur Sinnenluſt, iſt kein verſchuldeter Fehler, ſondern eine Folge von phyſiſchen Urſachen. Schleim, Galle, und andere Säfte, wenn ſie verdorben ſind, haben einen mannichfaltigen Einfluß auf den Geiſt. Hartnäckigkeit, Unmuth, Tollkühnheit, Feigheit, Vergeſſenheit, Ungelehrigkeit, entſpringen meiſtentheils aus körperlichen Urſachen. Die Begierden und Leidenſchaften, die nothwendige Sorge für die Erhaltung des thieriſchen Lebens und mannichfaltige Krankheiten hindern und ſchränken die Cultur des Geiſtes auf vielfältige Weiſe ein. Eine fehlerhafte Staatsverfaſſung und Erziehung, böſe Beiſpiele, Verſäumung der geiſtigen Heilmittel ſind die andern Urſachen von den Unvollkommenheiten und Verderbniſſen der Seele. Auf dieſe Weiſe läßt es ſich vollkommen begreifen, wie Menſchen ohne ihre Schuld böſe werden [424]). Die Unvollkommenheiten des Geiſtes wirken aber auch auf den Körper zurück, und erzeugen in demſelben Krankheiten und Schwachheiten. Daher kann man oft den Körper nicht ohne die Seele, und die Seele nicht ohne den Körper heilen [425]).

Die Mittel zur Heilung dieſer Gebrechen und Unvollkommenheiten ſind überhaupt Selbſtkenntniß, Erziehung, Vermehrung der Kenntniſſe, Verbeſſerung der Geſinnungen Unwiſſenheit wird durch Belehrung (διδασκαλικη), Selbſtdünkel durch die Disciplin (ελεγχος) gehoben. Es giebt aber eine eigne Wiſſenſchaft, welche lehret, wie der Menſch die Vollkommenheit erreichen und Unvollkommenhei-

424) Timaeus S. 423, 424, 425. Phaedo S. 150, 185.

425) Charmides S. 113, 114.

heiten ablegen ſoll, nämlich die Moralphiloſophie (πολιτικη) [426]).

Die Seele wird nun als Subject und Grund von allen dieſen Veränderungen, Wirkungen, Vermögen gedacht; ſie wirkt ſelbſtthätig, empfängt aber auch Einwirkungen von dem Körper und den äuſſern Objecten. Es giebt von der Seele, als Subſtanz, eine doppelte Erkenntniß, eine ſinnliche und rationale. Durch die erſte erkennen wir ſie, inwiefern ſie uns in unſerm Bewußtſeyn erſcheint, in ihrer Verbindung mit dem Körper, wodurch wir nie zu einem reinen Begriff von ihr gelangen, wenn wir nicht alles Zufällige, was nicht zu ihrem Weſen gehört, trennen. Nur allein durch die Vernunft erkennen wir ſie, wie ſie an ſich iſt, was ihr Charakter und ihr Streben iſt, von aller Gemeinſchaft des Körpers abgeſondert [427]).

Die Seele iſt kein Gegenſtand der Anſchauung, ſondern nur des Denkens. Daher werden ihr alle die Prädicate beigelegt, welche in dem Begriff des Noumenons enthalten ſind, und alle Merkmale eines Körpers ausgeſchloſſen. Sie iſt unveränderlich, einartig, immer ſich ſelbſt identiſch, einfach [428]). Die Seele als

426) Timaeus S. 425. Alcibiades I. S. 54. Sophiſte S. 226, 227. Gorgias S. 39, 117.

427) de Republica X. S. 316, 317. οἷον δ' ἐςι τὴ αληθεια, ου λελωβημενον δει αυτο θεασασθαι ὑπο τε της του σωματος κοινωνιας και αλλων κακιῶν, ἅπερ νυν ἡμεις θεωμεθα· αλλ' οἷον ἐςι καθαρον γιγνομενον, τοιουτον ικανως λογισμῳ διαθεατεον.

428) Phaedo S. 178-181, 182, 211.

blos denkbarer Grund des Denkens und Wollens kann durch kein Prädicat eines in der Erfahrung gegebenen Objects vorgeſtellt werden, auch abſtrahiren wir von allem, was in dem Bewußtſeyn vorgehet. Es iſt alſo der Begriff eines leeren Subjects Denn dieſe Prädicate, unter welchen die Seele denkbar iſt, ſind ihrer Natur nach nur negativ welche wirklich keine Erkenntniß gewähren. Indeſſen waren ſie doch den früheſten Denkern ſehr willkommen, da ſie, noch nicht bekannt mit den Grenzen der Erkennbarkeit, durch ſie die Ausſicht in das Feld des Ueberſinnlichen zu öfnen wähnten, und weil man die Seele unter dieſen Prädicaten denken, auch ſie dadurch zu erkennen glaubte. Gleichwohl ſind dieſe an ſich leeren metaphyſiſchen Prädicate in einer zweifachen Rückſicht wichtig Einmal dienten ſie fürs erſte zu den Prämiſſen für die Beweiſe der Unſterblichkeit; zweitens ſie waren die erſten Schritte zur Entwickelung des Spiritualismus, durch welchen der Materialismus mußte geſtürzt werden. Beides iſt für die wichtigſte Angelegenheit der Vernunft, die Moralität nicht gleichgültig.

Die Seele iſt von jedem Körper unterſchieden [429]). Denn erſtlich unterſcheiden wir unſere Seele von unſerm Körper. Denn alles, was wir thun, beziehen wir auf die Seele, als das vorſtellende und handelnde Subject; ſie bedient ſich des Körpers als eines Werkzeuges. Die Seele iſt alſo das Beſtimmende (αρχων) der Körper, das Beſtimmbare (αρχομενον) [430]). 2) Alle Merkmale, welche an äußern Gegenſtänden vorkommen, z. B. Figur, Farbe, ſind von der Seele ausgeſchloſſen

429) de Legibus XII. S. 212. ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερουσαν.

430) Alcibiades I. S. 57, 58, 59. Gorgias S. 42. Phaedo S. 182.

ſen [431]). 3) Die Prädicate, welche der Seele zukommen, ſind von denen der Körper gänzlich verſchieden. Die erſten ſind, Nichtanſchaulichkeit, Denkbarkeit, Denken, Erkennen, Bilden, nach Zwecken bearbeiten; die letzten, Anſchaulichkeit, Veränderlichkeit, Bildungsfähigkeit. Die Seele beſitzt eine abſolute Kraft, der Körper eine bedingte. Das einzige, was Körper und Seele gemein haben, iſt, daß beide wirkliche Dinge oder Subſtanzen (ovτα) ſind [432]). 4) Keine Wirkung der Seele läßt ſich aus den Beſchaffenheiten der Materie erklären [433]). 5) Die Seele kann nicht nach der Meinung einiger eine Harmonie, das iſt, das Reſultat aus den Beſtandtheilen des Körpers ſeyn. Denn bei einer Harmonie laſſen ſich mehrere Abſtuffungen von einem niedern bis zu dem höchſten Grade denken. Dieſer Gradunterſchied fällt aber bei der Seele weg. Keine Seele iſt mehr oder weniger Seele, als eine andere. — Eine Harmonie beſtimmt nicht die Beſtandtheile, ſondern ſie wird durch dieſe beſtimmt, ſie kann alſo auch dieſen nicht entgegen wirken, noch ihre Wirkung hemmen. Dieſes läßt ſich nicht auf die Seele anwenden, welche geſetzgebend und beſtimmend iſt [434]).

431) Epinomis S. 252, 253.

432) Epinomis S. 257. τα ovτα ειναι δυο, το μεν ψυχην, το δε σωμα· και πολλα ἑκατερου· παντα δε αλληλων αλλα, και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ουδεν κοινον ουδεν.

433) Phaedo S. 280.

434) Phaedo S. 295, 296. 208-213. η συν εϛι τουτο περ ψυχην, ὡϛε και κατα το σμικροτατον μιλλον [illegible]χειν ἑτερας ψυχης επι πλεον και μαλλον η επ' ελαττον και ἡττον αυτο τουτο ειναι ψυχην;

Da alſo von der Seele alle Prädicate ausgeſchloſſen werden, welche Körpern zukommen, ausgenommen das Prädicat der Wirklichkeit und der Selbſtſtändigkeit, ſo läßt ſie ſich nicht anders als Subſtanz und Kraft denken. Das erſte liegt ſchon in dem zweiten, und wird noch beſonders durch die Unſterblichkeit bewieſen. Das zweite muß aber näher beſtimmt werden, weil auch den Körpern Cauſalität zukommt. Die Körper ſind nur bedingte Urſachen, welche nicht von innen, ſondern von außen in Bewegung geſetzt werden; die Seele iſt aber eine ſelbſtändige, abſolute Urſache ihrer Wirkungen, deren Grund nirgend anders, als in ihr ſelbſt gegründet iſt. Spontaneität iſt der weſentliche Charakter der Seele, und deswegen nennt ſie Plato aus Mangel eines beſſern Ausdrucks ſich ſelbſt bewegendes Ding αυτο ἑαυτο κινουν und αρχη) [435]). Wirken und Leiden iſt überhaupt dasjenige, wodurch ſich ein Ding als wirklich beweiſet. Die Art des Wirkens oder Leidens beſtimmt die Art des Seyns eines Dinges. Nun betrachtet Plato die Vernunft, ſowohl die theoretiſche als praktiſche, als die eigenthümlichſte Aeußerung der Seele, und der Charakter derſelben iſt, Einheit, Einförmigkeit und die Autonomie Hieraus ſchließt er, daß das Weſen der Seele in der Spontaneität, Einfachheit und Immaterialität beſteht. Spontaneität kommt jedem lebenden Weſen zu, daß es den Grund ſeines Wirkens

χην; ουδ' ὁπωστιουν. — ουκ αρα ἡγειϛθαι προσηκει ἁρμονιαν τουτων ἐξ ὧν αν συντεθῃ, αλλ' ἑπεϛθαι S. 214.

435) de Legibus X. S. 88, 89. ᾧ δη ψυχη τ' ουνομα, τις τουτου λογος; εχομεν αλλου πλην τον νυν δη ῥηθεντα; την δυναμενην αυτην αὑτην κινειν κινησιν; Phaedrus S. 318, 319. Epinomis S. 254. de Republica V. S. 61.

kens in ſich ſelbſt hat. Wir ſchreiben dieſes aber nicht dem belebten Körper, der nur eine todte Kraft iſt, ſondern der belebenden Seele zu. Die Wirkung dieſer Spontaneität iſt das Leben [436]). Die Einfachheit wird daraus gefolgert, daß die Seele immer nach einem und demſelben Geſetz wirkt. Denn das Zuſammengeſetzte iſt ſeiner Natur nach veränderlich, ſo wie es in ſeiner Größe, Figur, u. ſ. w. anders wird, ändert ſich auch ſein Wirken ab. Die Seele kann daher nicht zuſammengeſetzt, ſondern ſie muß einfach (ἁπλουν, μονοειδες) ſeyn [437]).

Wie wenig durch dieſes alles das Weſen der Seele beſtimmt ſey, wie wenig haltbar die Beweiſe für die Spontaneität und Einfachheit ſind, liegt am Tage. Denn es iſt eine Täuſchung, wenn Plato aus der Wirkſamkeit das innere Weſen der Seele zu ergründen glaubte. Er kommt keinen Schritt über das Wirken, wovon uns das Selbſt-

436) Phaedrus S. 319. πᾶν γαρ σωμα, ᾧ μεν εξωθεν το κινεισθαι, ἀψυχον· ᾧ δε ενθοδεν αυτο εξ αὐτου, εμψυχον· ὡς ταυτης ουσης φυσεως ψυχης. ει δ' εςι τουτο ὑτως εχον, μη αλλο τι ειναι το αυτο αὐτο κινουν, ἡ ψυχην. S. 320. de Legib. X. S. 87, 88.

437) Phaedrus S. 371, 372. de Republ. X. S. 318. και τοτε αν τις ἰδη αυτης την αληθη φυσιν, ει τε πολυειδης, ειτε μονοειδης ειτε ὁπη εχει και ὁπως. Phaedo S. 210, 182. de Republ. X. S. 316. μητε τουτο οιομεθα (ὁ γαρ λογος ουκ εασει) μητε γε αυ τη αληθεςατη φυσει τοιουτον ειναι ψυχην, ὡςε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αυτο προς αὐτο. Phaedo S. 178. ουκουν ἁπερ αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχει, ταυτα μαλιςα εικος ειναι τα ἀξυνθετα.

Selbſtbewußtſeyn die Data liefert, hinaus, und beſtimmt auf keine Art dasjenige, welches der Grund dieſes Wirkens iſt. Auch ſind dieſe Begriffe bei weitem noch nicht beſtimmt genug, und ſie verwickeln ihn zuletzt in ſehr läſtige Folgerungen, die er nicht ſcheint geahndet zu haben. Denn z. B. wenn die Seele eine ſelbſtſtändige abſolute Kraft iſt (αρχη), ſo iſt die Seele und Gott, dem Begriffe nach, identiſch, ſo iſt ſie nicht entſtanden. Und doch wird in andern Stellen ausdrücklich geſagt, daß Gott die Seelen gebildet, daß das reelſte Weſen ſelbſt die Urſache der Vernunft ſey [438]). Dieſe Widerſprüche ſind unvermeidlich, ſo lange der Unterſchied zwiſchen dem Denken und Erkennen noch nicht deutlich erkannt war, und die Seele als eine erkennbare Subſtanz, die doch mit allen uns erkennbaren Subſtanzen nichts gemein haben ſoll, behandelt wurde. Dazu kommt noch der Umſtand, daß Plato die noch nicht genug entwickelten Begriffe, bald zu dieſem, bald zu jenem Zweck gebraucht. So kommt z. B. bei dem Beweis der Unſterblichkeit der Begriff einer Urkraft trefflich zu ſtatten, wenn ſich ſo etwas aus Begriffen überhaupt beweiſen lieſſe.

Ueberhaupt iſt das vorzüglichſte Augenmerk des Plato auf die Fortdauer der Seele gerichtet. Die mancherlei Wendungen und Vorderſätze, durch welche er die Hofnung des gebildeten Menſchen nach Fortdauer zur Gewißheit zu erheben ſucht, beweiſen uns, wie wichtig ihm dieſer Gegenſtand war. Alles vereinigte ſich zu ſeiner Zeit, um dieſer Lehre ein neues Intereſſe zu geben. Denn die fortſchreitende Cultur der Vernunft, die deutlichere Entwickelung der ſittlichen Grundwahrheiten, ließ jetzt einen engern Zuſammenhang zwiſchen Moralität und Unſterblichkeit erblicken, und hob die Begriffe, auf deren dunklen

438) Timaeus S. 312, 326. de Republ. V. I. S. 133.

len Bewußtſeyn die Ueberzeugung derſelben beruhet hatte, hervor. Die Unſterblichkeit erweitert den Wirkungskreis, und die Ausſichten des Menſchen, vor denen ihm ſeine irrdiſchen Zwecke und alle Herrlichkeiten dieſes Lebens in einer Art von Nichtigkeit erſcheinen müſſen; ſie befördert dadurch die Bekämpfung aller Neigungen, und erleichtert der Vernunft den Sieg durch die Ausſicht eines künftigen Zuſtandes, worin die Seele, abgeſondert von allen Verhältniſſen mit dem Körper, eine freie ungehinderte Vernunftthätigkeit beweiſet, und die vollkommenſte Seligkeit erlangen kann [439]). Je einleuchtender dieſes Intereſſe war, deſto mehr mußte Plato allen ſeinen Scharfſinn aufbieten, um die Ueberzeugung durch Gründe der Vernunft zu unterſtützen, da ſie von vielen bezweifelt und geleugnet wurde, da das Gewicht hiſtoriſcher Gründe, (der Traditionen) vermindert, und von Zeit zu Zeit mehr geſchwächt werden mußte [440]).

Plato verfährt bei dieſen Beweiſen analytiſch; er ſucht zu beweiſen, daß Sterblichkeit und Seele mit einander in Widerſpruch ſtehen. Er ſchließt dabei von dem Denken auf das Seyn, von der logiſchen auf die reale Unmöglichkeit. Dieſe Unmöglichkeit wird aus verſchiedenen Be-

439) Phaedo S. 243, 190, 191. 146-158. S. 152. ουκουν πολλη ελπις αφικομενῳ, ὁι εγω πορευομαι, ἱκανως εκει, ειπερ που αλλοθι, κτησασθαι τουτο, ὁυ ἑνεκα ἡ πολλη πραγματεια ἡμιν εν τῳ παροντι βιῳ γεγονεν. Epinomis S. 237. καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν ἁπαντων, ὡν ἑνεκα τις προθυμοιτ' αν ζιων τε, ὡς καλλις' αν ζην κατα δυναμιν, και τελευτησας τελευτης τοιαυτης τυχειν. Gorgias S. 172. de Republ. I. S. 153.

440) Phaedo S. 188, 159, 194.

Begriffen und Sätzen gefolgert, die wir nun der Reihe nach darſtellen wollen.

I. Zuerſt legt er einen Satz aus der Volksreligion zum Grunde, daß die abgeſchiedenen Seelen in den Hades kommen, und von dannen wieder in neue Leiber wandern. Darin liegt ſchon die Fortdauer der Seelen. Denn exiſtirten ſie nicht, ſo könnten ſie nicht mit neuen Leibern verbunden werden. Es kommt nur darauf an, daß bewieſen werde, daß die Lebendigen aus den Todten werden, das iſt, daß die Seelen der Neugebornen Seelen der Abgeſchiedenen ſind. Dieſes ſoll aus dem Geſetz aller Veränderungen, daß ein Zuſtand nur dann anfängt zu ſeyn wenn der vorhergehende entgegengeſetzte nicht mehr iſt, oder daß aus dem Entgegengeſetzten das Entgegengeſetzte wird, wie es Plato ausdrückt, bewieſen werden. — Dem Leben iſt das Sterben entgegengeſetzt, ſo wie dem Erwachen das Schlafen. Einer von dieſen Zuſtänden muß auf den andern folgen, und daher ein doppelter Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode ſtatt finden. Der eine, das Sterben, iſt eine Begebenheit, die wir erfahren; der zweite iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, aber er folgt aus jenem Geſetze. — Und wenn wir dieſen nicht annehmen, ſo müßte zuletzt alles Leben in der Natur zernichtet, und in einen ewigen Schlaf verſchlungen werden [441]).

II. Die Seele iſt im Beſitz gewiſſer Begriffe, welche nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn können, ob ſie gleich bei allen Erfahrungsurtheilen vorausgeſetzt werden. (Man ſehe oben die Lehre von den Ideen S. 296). Sie müſſen alſo aller Erfahrung vorausgegangen ſeyn. Hieraus

441) Phaedo S. 159. παλαιος μεν ουν εϛι τις ὁ λογος ὁυτος, ὁν μεμνημεθα, ὡς εισιν ενθενδε αφικομεναι ψυχαι εκει. και παλιν γε δευρο αφικνουνται, και γιγνονται ἐκ των τεθνεωτων — S. 164.

aus folgt, daß die Seele das dunkle Bewußtſeyn derſelben ſchon mit in dieſe Welt gebracht und alſo vor ihrer Vereinigung mit dieſem Körper exiſtirt hat. — Auf eben die Art hätte er die ewige Exiſtenz der Seele daraus folgern können. Aber ſo wenig dieſe Präexiſtenz erwieſen iſt, ſo wenig folgt daraus die Fortdauer nach dem Tode [442]).

III. Die Seele iſt immateriell, einfach. Was einfach iſt, kann nicht aufgelöſt werden. Auflöſung, Trennung und Zerſtöhrung iſt nur ein Prädicat des Zuſammengeſetzten. Einfachheit und Auflöſung widerſprechen einander; Auflöſung ſetzt Theile voraus, welche das Einfache nicht hat. Die Seele iſt nun ein Weſen von ganz anderer Art, als das Körperliche, ſie hat die größte Aehnlichkeit mit dem Einfachen, Unzerſtörbaren, Göttlichen; ſie iſt alſo unzerſtörbar [443]). Dieſes Argument, ſonſt die größte Stütze der Unſterblichkeit, iſt von dem Plato mehr vorbereitet als wirklich ausgeführt worden. Der Hauptpunkt, der Erweis des Unterſatzes, daß die Seele einfach ſey, iſt gerade an dieſem Orte, wo er ſo nothwendig war, nicht geführt worden. Und anſtatt von der Einfachheit auf die Unſterblichkeit zu ſchlieſſen, folgert er vielmehr an einem andern Orte aus der Unſterblichkeit die Einfachheit der Seele [444]).

IV.

442) Phaedo S. 165-176.

443) Phaedo S. 177-182.

444) de Republ. X. S. 316. αλλ' — μητε τουτο οιομεθα (ὁ γαρ λογος ουκ εασει μητε γε αυ τη αληθεςατη Φυσει τοιουτο ειναι ψυχην, ὡςε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαΦορας γεμειν αυτο προς αυτο. — ου ραδιον — εἰδιον, ειναι, συνθετον τε εκ πολλων, και μη τη καλ

auf folgende Weiſe darthu
des Lebens. Leben bekom
durch Verbindung mit der
Leben einander contradictor
alſo mit der Seele, als da
ſie wirkt, und was ihr w
als vereinbar gedacht wer
chem der Tod nicht vereinb
Seele iſt alſo unſterblich,
auch unzerſtörbar ſeyn. D
derſpricht, ſo kann er auch
nicht zernichten. Ewige Fo
ein weſentliches Prädicat de
als Quelle des Lebens von
geſtanden. Wenn alſo der
der Tod nur den ſterblichen
ſterblicher aber, die Seele, t
ben und behält ſeine Fortda
Vorausgeſetzt, daß die Seel
ſey, ſo würde es ein Wide
Leben und Selbſtthätigkeit ſetz
ſelben aufheben wollte; iſt abe
nen Prädicaten aufgehoben, ſo
Aus keinem Begriff allein k

ſchloſſen werden, wie hier Plato, aber vergeblich verſucht. Doch ſcheint es, als wenn er ſelbſt einem ſolchen Beweiſe nicht recht traue, indem er ſagt: daß daraus wohl folge, daß die Seele unſterblich, (αθανατον) aber noch nicht, daß ſie unzerſtörbar (ανωλεθρον, αδιαφθορον) ſey [446]). Die Schwäche des Beweiſes verräth ſich aber auch noch durch die Berufung auf ein allgemeines Einverſtändniß in Sachen, wo nur Gründe entſcheiden müſſen, aus denen erſt die Möglichkeit einer allgemeinen Uebereinſtimmung einleuchtet.

V. Ein anderer Beweis iſt aus der Spontaneität der Seele hergenommen, der unter allen noch am meiſten entwickelt iſt. Was in unaufhörlicher Thätigkeit iſt, das iſt unſterblich. Alſo iſt die Seele unſterblich. Der Oberſatz wird ſo bewieſen. Wenn ein Ding nicht aus ſich ſelbſt, ſondern durch ein anderes in Thätigkeit geſetzt wird, ſo hört ſeine Thätigkeit auf, ſobald der Einfluß jenes aufhöret. Ein Weſen aber, welches in ſich ſelbſt den Grund ſeiner Thätigkeit hat, (το αυτο κινουν) hört nie auf thätig zu ſeyn, indem die Thätigkeit und der Grund derſelben in Einem vereiniget ſind; es iſt zugleich für alle andere veränderliche und bedingt wirkende Weſen die Quelle und das Princip der Thätigkeit. Eine ſolche abſolute Kraft kann weder entſtanden noch vergänglich ſeyn. Das erſte nicht, weil alles, was

446) Phaedo S. 241. ουκουν και νυν περι του αθανατου, ει μεν ημιν ομολογειται, και ανωλεθρου ειναι, ψυχη αν ειη, προς τω αθανατος ειναι, και ανωλεθρος· ει δε μη, αλλου αν δεοι λογου. Αλλ' ουδεν δει, εφη, τουτου γε ενεκα σχολη γαρ αν τι αλλο φθοραν μη δεχοιτο, ει το γε αθανατον και αϊδιον ον, φθοραν δεξαιτο. ὁ δε γε θεος οιμαι, και αυτο το της ζωης ειδος και ειτι αλλο αθανατον εστι, παρα παντων αν ομολογηθειη, μηδεποτε απολλυσθαι.

durch etwas ande
entſtehen. Alle
und Erde in ein
je Etwas wieder
ſolche abſolute ſelb
wenn ein Körper
unbeſeelt; wird
ſo iſt es ein beſeelt
verſtanden, daß
ſich ſelbſtthätig zu
auch eine abſolute
noch Ende hat.
Dieſer Beweis iſt
Der Oberſatz iſt
nicht, daß dasjeni
in ſich ſelbſt hat,
denkbar iſt, daß
und verzehre. D
Fehler, daß aus ih
Nach ihm müßte
dern auch ein une

VI. Hierzu
zum Erweis der U
ches von den Beg
iſt dasjenige, wa
kommt; Böſe iſt d

Fäulniß für das Holz, Roſt für die Metalle. Dieſes Uebel kann ſowohl äußerlich als innerlich ſeyn. Das innere iſt dasjen'ge, was die Natur eines Dinges unmittelbar angreift und zerſtöhrt. Das äußere kann nur inſofern verderblich ſeyn, als es das innere hervorbringt oder veranlaßt. Krankheit iſt das innere Uebel des Körpers, welches ihn nach und nach auflöſet, daß er nicht mehr der (organiſche) Körper iſt. Schädliche Speiſen ſind ein äußeres Uebel, welches aber dem Körper nur dadurch ſchadet, daß es das innere oder Krankheit zur Folge hat. —

Giebt es nun ein Weſen, welches zwar ein inneres Uebel hat, wodurch es unvollkommener, aber nicht zerſtört wird, ſo muß es ſchlechterdings unzerſtöhrbar ſeyn. Ein ſolches Weſen iſt die Seele. Die innern Unvollkommenheiten, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Unwiſſenheit u. ſ. w. machen ſie zwar unvollkommen, aber das Weſen derſelben aufzulöſen und zu zernichten, vermögen ſie nicht. Im Gegentheil beobachtet man nur zu oft, daß Menſchen von unſittlicher Denkungsart weit thätiger und untersehmender ſind, indem ſie Unrecht thun. Wenn nun ein inneres Uebel die Seele nicht zerſtöhren kann, ſo wird es noch weit weniger ein äußeres können. Dieſes wäre auf keine andere Weiſe möglich, als wenn es die innere Unvollkommenheit verurſachte. Der Tod mußte alſo die Seele ungerechter machen, und die Ungerechtigkeit das Weſen der Seele zerſtöhren. Das letzte iſt widerlegt worden. Die Seele kann alſo weder durch ein inneres noch äußeres Uebel zerſtöhret werden, und ſie iſt alſo unzerſtöhrbar und unſterblich [448]). Wenn dieſer Beweis gültig ſeyn ſoll, ſo ſetzt er eine Erkenntniß von allen Kräften der Natur, welche in irgend einem Zuſammenhange mit der Seele ſtehen, voraus und es

448) de Republ. X. S. 311-315.

weil immer noch der Fall
der Seele nach und nach
kann.

So ſehr auch Plato
geboten, und alle möglich
war es ihm doch nicht gegl
aufzuſtellen, welcher völlige
den Glauben an die Unſter
einer erkannten Wahrheit ve
eignen Augen waren jene
weswegen er immer neue v
auch mit allem Rechte dara
welche man ſeine Ueberzeugun
zu ſetzen, und ſie von Zeit
ſung zu unterwerfen; auf de
ſich vor dem Vernunftha ße zu
ſteht, wenn man in Erforſch
mals getäuſcht, aus Eigenlieb
ſich auf die Vernunft wälzen
Fall, ſagt er, müſſen wir mit
beiten, um dieſes Problem zu
gung zu bringen, oder wenn

449) Phaedo S. 342, 34
γεξους περι ὰν ὁ λογ

ſich an diejenigen Ueberzeugungen zu halten, bei welchen man auf der ſtürmiſchen Fahrt durch dieſes Leben die meiſte Sicherheit und Beruhigung finden könne [450]).

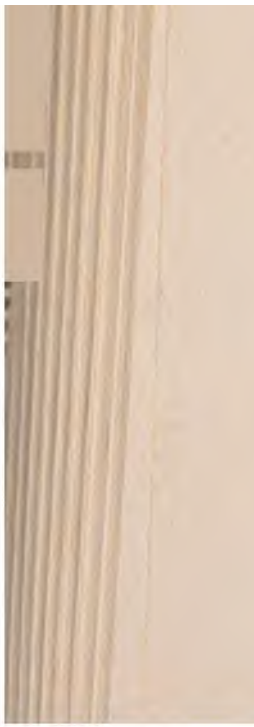
Wir können hier füglich das übrige aus der Pſychologie übergehen, da es theils nur Mythen, mit philoſophiſchen Gedanken verwebt, theils Meinungen und Hypotheſen über den künftigen Zuſtand der Seelen enthält, die den Zweck zu haben ſcheinen, die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele an die populären Vorſtellungen anzuknüpfen, und jene durch dieſe zu unterſtützen, auch die Ideen von einem moraliſchen Vergeltungszuſtand damit in Verbindung zu ſetzen. Dieſe letzte Idee iſt nur durch die zum Theil abentheuerlichen Dichtungen unkräftig gemacht.

VI.

Moralphiloſophie.

Es gehört nur eine kleine Bekanntſchaft mit den Schriften des Plato dazu, um ſich die Ueberzeugung zu verſchaffen, daß Plato auf dem Wege, welchen Sokrates zuerſt gebahnt hatte, in der Entwickelung der moraliſchen Wahrheiten weiter eingedrungen ſey, und manchen hellen Blick in das menſchliche Gemüth von dieſer Seite gethan habe. Es iſt indeſſen nicht ſo leicht, ſelbſt

450) Phaedo S. 194. δειν γαρ περι αυτα ἐν γε τι τουτων διαπραξαϛθαι, η μαθειν, ὁπη εχει, η ἑυρειν· η ει ταυτα αδυνατον, τον γουν βελτιϛον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτοτατον, επι τουτου οχουμενον, ὑϛερ επι σχεδιαϛ, κινδυνευσαντα διαπλευσαι τον βιον.



Und doch ſtrebt und ri
dem Beſitz des Guten
Zweck ſich alles übrige
ausgeſetzt wird, wenn
werden kann 453).
Kenntniß und Beurth
ſyſtems.

Alle Dinge ſind e
Erkenntniß, oder böſe,
oder weder gut noch
Beſitz lebloſer Dinge.
Seele, anderes dem Kör

452) de Republ.
καια τε και καλα
ου πολλου τινος
κος γνωναι αυτα,
δε μηδενα αυτα γν

453) de Republ.
Φανερον, ὡς δικαι
τα δοκουντα, καν
κεκτησθαι και δοκ
δοκουντα κτασθαι,
δρᾶν ενταυθα μ

den äußern Zuſtand [454]). Nach einer andern Eintheilung werden die Güter eingetheilt in göttliche (θεια) und menſchliche (ανθρωπινα). Jene begreifen alles das, was der Menſch, als ein vernünftiges Weſen, z. B. Tugend, Weisheit, dieſe, was er als ſinnlich vernünftiges Weſen begehret, wozu alles gehört, was auſſer Tugend und Weisheit noch ein Gegenſtand des Begehrens iſt [455]).

Das Gute begehrt man entweder um der Folgen willen, oder um ſein ſelbſt willen, ohne Rückſicht auf die Folgen, oder endlich ſowohl um ſein ſelbſt willen als auch um der Folgen willen. Das, was man um ſein ſelbſt willen begehret, iſt das Gute an ſich, (das abſolute), die Bedingung alles andern Guten. Die Merkmale deſſelben ſind folgende: es muß an ſich vollkommen und zureichend, Zweck an ſich, und ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrens für jedes vernünftige Weſen ſeyn [456]). Nach dieſen Merkmalen muß nun beſtimmt

454) Gorgias S. 46, 47. 67. Diogenes Laert. II. §. 80.

455) de Legib. I. S. 18.

456) de Republica II. S. 206. Philebus S. 227, 228. την τ' αγαθου μοιραν ποτερου αναγκη τελειν η μη ειναι — παντων διηπου τελειωτατον — τι δε; ικανον τ' αγαθον — πως γαρ ου; και παντων γε εις τουτο διαφερει των οντων — το δε γε μην, ως οιμαι, περι αυτου αναγκαιοτατον ειναι λεγειν, ως παν το γιγνωσκον αυτο θηρευει και εφιεται, βουλομενον ελειν και περι αυτο κτησασθαι, και των αλλων ουδεν φροντιζει, πλην των αποτελουμενων αμα αγαθοις. S. 296. το γε μην ου ενε-

gen, oder in dem Denke
Allein weder der Zuſtand
zu empfinden, noch der
nehm affiziret wird, ohne
ſchenswerth und hinreiche
das Bewußtſeyn, daß m
empfunden habe, kein Ü
Zuſtand iſt möglich. Di
aber keines vernünftigen
nehme Gefühl iſt eine V
Veränderung (γενεσις) b
harrliches, Bleibendes (o
ſelbſt Zweck an ſich ſeyn,
neter Zweck, oder als M
werden [458]). Endlich gie
faltigkeit von angenehmer
einerlei Art und Wehrt ſind
den, daß einige gut, ande

κα το ἑνεκα του γιγ
του αγαθου μοιρα εκε
Definit. S. 292,

457) de Republica

nicht an ſich das Gute ausmachen, ſondern ſetzen vielmehr ein Abſolutes voraus, nach welchem das Vergnügen in Rückſicht auf ſeine Güte beurtheilt werden muß [459]). Das Gute kann aber auch nicht in dem bloßen Denken beſtehen. Kein Menſch würde ſich ein Leben wünſchen, in welchem er beſtändig denken, urtheilen, ſchlieſſen müßte, ohne die geringſte Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt zu haben [460]).

Weder das Vergnügen, noch das Denken, iſt alſo derjenige Zuſtand, welcher für den Menſchen vollkommen befriedigend und wünſchenswerth iſt, ſondern die Vereinigung beider (μικτος, κοινος, βιος). Es iſt aber nicht gleichgültig, wie das Denken mit dem Gefühle der Luſt verbunden werde. Denn da in dieſer Verbindung das vollſtändige Gut geſucht wird, ſo muß ſie ſelbſt auch auf die vollkommenſte Weiſe geſchehen. Es muß alſo unterſucht werden, wie ſich die verſchiedenen Arten des Denkens und der Gefühle bei dieſer Vereinigung verhalten [461]).

Das reine Denken iſt zwar die höchſte Erkenntniß, aber doch nicht zureichend, ſie bedarf noch der empiriſchen. Alle Erkenntniſſe laſſen ſich auch mit dem reinen Denken ver-

459) Philebus S. 212. de Republica VI. S. 113.

460) Philebus S. 230, 309.

461) Philebus S. 309. ταυτα δε λεγε και περι Φρονησεως, ειτις ανευ πασης ηδονης και της βραχυτατης δεξαιτ' αν Φρονησιν εχειν μαλλον η μετα τινων ηδονων, η πασας ηδονας χωρις Φρωνησεως μαλλον η μετα Φρονησεως ου τινος; — ουκουν το γε τελειον και παντη αιρετον και το παντα παντασιν αγαθον, ουδετερον αν τουτων ειη. S. 310.

ſuchen. Denn die ſtark
verhindern und unterdr
wahren Ueberzeugungen
men den Einfluß derſelb
wäre daher unvernünftig
fühle zu verbinden, wel
der Vernunftloſigkeit entſ
ten. Mit dem Den
diejenigen Gefühle
weder aus der V
entſprungen, oder
ſtimmt und modifi
Art ſind die nothw
ren, die reingeiſtig
fühle, welche die
begleiten 463).

462) Philebus S.

463) Philebus S.
Θεις και καθαρας, ἀ
μιζε· και προς ταυτα
Φρονειν και δη και ξ
περ θεου οπαδοι γιγν
παντη, ταυτας μιγνυ
και της αλλης κακιας

Die Vereinigung dieſer Gefühle mit dem Denken (das Syſtem aller mit der Vernunft harmoniſchen angenehmen Gefühle unter freier Thätigkeit der Vernunft) iſt das vollſtändige Gut des Menſchen, in welchem Wahrheit, Regelmäßigkeit und Schönheit angetroffen wird. Wo Regelmäßigkeit und Harmonie vereiniget iſt, da iſt auch Vollkommenheit und Schönheit (καλλος). Hier treffen alſo die Begriffe des Guten und des Schönen (Vollkommenen zuſammen). Jene drei Merkmale ſind nun eigentlich die Urſache, warum irgend etwas ein Gut iſt [464]). Aber die Regelmäſſigkeit und Harmonie iſt das vorzüglichſte und das höchſte Gut; denn ohne dieſe würde kein Mannichfaltiges geordnet und zuſammen ſtimmend, und überhaupt für kein vernünftiges Weſen ein Gut ſeyn [465]). An allen jenen dreien Eigenſchaften hat die Vernunft mehr Antheil als das Vergnügen, und ſie kommt ihnen ſelbſt am nächſten. Denn dieſes harmoniſche Ganze kann mit der von Gott gebildeten Welt verglichen werden, in welchem die Summe der angenehmen Empfindungen gleichſam die

464) Philebus S. 316-318. ουκουν ει μη μια δυναμεθα ιδεα το αγαθον θηρευσαι, συν τρισι λαβοντες, καλλει και συμμετρια, και αληθεια, λεγωμεν, ως τουτο οιον εν ορθοτατ' αν αιτιασαιμεθ' αν των εν τη ξυμμιξει· και δια τουτο, ως αγαθον ον, τοιαυτην αυτην γεγονεναι.

465) Philebus S. 317. ο μετρου και της ξυμμετρου φυσεως μη τυχουσα ητις ουν και οπωσουν ξυγκρασις πασα, εξ αναγκης απολλυσι τα τε κερανυμενα και πρωτην εαυτην. ουδε γαρ κρασις, αλλα τις ακρατος ξυμπεφορημενη αληθινης η τοιαυτη γιγνεται εκαστοτε ουτως τοις κεκτημενοις ξυμφορα.

Urtheile, Vorſtellungen
genehmen Gefühle 465).

Dieſe Rangordnur

kel. Dunkel, in wie fer

Regelmäßigen (το μετρ

den ſoll; auffallend, d

ſondern die zweite Stell

Hauptungen nicht zuſan

Vernunft das Geſetzgeber

des Menſchen in der Be

ſteht. Indeſſen läßt ſich

durch den eben bemerkten

466) S. 318-320.

νους ης του παντων α

467) Philebus S.

τρον και το μετριον

τοιαυτα χρη νομιζειν

τερον μην περι το συμ

και ικανον και παντ

εξιν — το τοινυν τρ

θεις — αρ' ουν ου τ

αυτης, επιστημας τε κα

θειζας ταυτ' ειναι τ

unſtvermögen und der Vernunftkraft. Die Vernunft iſt das Geſetzgebende, aber nur vermöge der Ideen, welche ihr von der Gottheit mitgetheilt worden ſind. Die Idee des Geſetzmäßigen, Harmoniſchen, bringt die Vernunft nicht hervor, ſondern ſie iſt ſchon in ihrem Weſen enthalten, und dieſe Ideen ſind die Principe, nach welchen ſie die Vorſtellungen, Begierden und Gefühle beſtimmt, und ordnet, um daraus ein harmoniſches Ganzes zu bilden [468]). Dieſe Ideen weiſen ganz natürlich auf den Urheber der Ideen, die Gottheit zurück, welche das Ideal aller Vollkommenheit, die Urſache alles Zweckmäßigen und ſittlich Guten iſt, in dem ſie uns die Wahrheit und die Vernunft ſchenkte [469]). Daß dieſes der Ideengang des Plato war, davon kann ſich nur derjenige überzeugen, welcher den Philebus des Plato, wo er dieſe Begriffe entwickelt, in Zuſammenhange durchdenkt. Mehr als einmal wird man durch gewiſſe Beziehungen zu dem Gedanken verangaßt, das ihm bei dieſem ganzen Raiſonnement das Philoſophem von der Weltbildung vorſchwebte. Gott bildete die Welt nach dem vollkommenſten Ideal aus der Materie zu

468) Daß Plato unter dem μετρον, συμμετρον, καλον Ideen verſtanden, erhellet auch ſchon aus dem Zuſatz και παντα ὁποσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αἰδιον εἰρησθαι φυσιν. 2) Phaedrus S. 301. unterſcheidet er das Begehren der Sinnenluſt und das Streben nach dem Beſten durch die charakteriſtiſchen Ausdrücke ἐμφυτος ἐπιθυμια ἡδονων und ἐπικτητος δοξα ἐφιεμενη του ἀριστου. Man kann auch endlich die Schilderung des an ſich Schönen Sympoſium S. 247, 248. hiermit vergleichen, wo es unverkennbar iſt, daß er eine Idee zeichnet.

469) de Republ. VII. S. 133.

zu dem ſchönſten harmoniſchen Ganzen. Eine ähnliche Bildung bringt die Vernunft hervor, wenn ſie nach gewiſſen, ihr vorſchwebenden Idealen (den göttlichen Ideen) alle Vorſtellungen und Gefühle des menſchlichen Gemüths ſo ordnet und verbindet, daß daraus ein harmoniſches, regelmäßiges Ganze hervorgeht, welches das vollſtändige Gut des Menſchen iſt.

Daſſelbe Reſultat ergiebt ſich, wenn wir die Idee, daß Gott für alle vernünftige Weſen das Ideal iſt, dem ähnlich zu werden ſie ſtreben müßen, weiter verfolgen. Gott iſt das vollkommenſte Weſen. Es giebt für den Menſchen kein anderer Weg, das Böſe abzulegen und vollkommen zu werden, als das Streben, Gott ähnlich zu werden, das heißt, gerecht und heilig mit Vernunft zu werden [470]). Die Idee der Gottheit ſchließt alſo ſchon die höchſte moraliſche Vollkommenheit in ſich. Wenn nun der Vernunft alle möglichen Ideen von Gott mitgetheilt worden ſind, ſo müſſen ſich unter dieſen auch die Ideen von der moraliſchen Vollkommenheit befinden, deren Urbild die Gottheit ſelbſt iſt. Man kann daher unter dem μετρον und μετριον nicht nur die Idee der Vollkommenheit, ſondern auch die Gottheit ſelbſt verſtehen.

Unter Vollkommenheit wird hier Vollſtändigkeit und Zuſammenſtimmung alles deſſen, was zum Weſen eines Dinges gehört verſtanden. Gott beſitzt alle Realitäten in der gröſten Harmonie. In allen ſeinen Handlungen iſt die höchſte Einheit, weil er unveränderlich nach einem und demſelben Geſetze handelt, welches er ſich ſelbſt gegeben hat, indem es zum Weſen der Vernunft gehört, mit ſich ſelbſt eins

470) Theaetet. S. 121. Θεος ουδαμη ουδαμως αδικος, αλλ' ως οιον τε δικαιοτατος, και ουκ εστιν αυτου ομοιωτερον ουδεν, η ος αν ημων αυ γενηται οτι δικαιοτατος. S. 123.

einſtimmig, das iſt, nach einem Geſetz zu handeln [471]). Das höchſte Gut für den Menſchen beſtehet alſo in der Uebereinſtimmung mit der höchſten Vernunft, das iſt, Geſetzmäßigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit in dem Handeln, denn das Beſte iſt für jedes Weſen das ihm angemeſſenſte. Die Vernunft iſt aber das Göttliche, das Edelſte in dem Menſchen. Was ihr angemeſſen iſt, muß alſo für die Menſchen das höchſte Gut ſeyn [472]).

Es iſt nicht leicht zu verkennen, daß Plato unter dem höchſten Gute, Sittlichkeit und Geſetzmäßigkeit verſtehet. Eine Wahrheit, die ſich jedem Menſchen von reinem Herzen ſich durch ein unwiderſtehliches Gefühl aufdringet. Nach dem Plato iſt die Sittlichkeit als die höchſte Vollkommenheit das Object des vernünftigen Begehrens, welches man um ſein ſelbſt willen begehret Dieſer Geſichtspunct war für die Auffindung des Princips der Sitt-

471) Epinomis S. 254, 255. ἁπασων αναγκων πολυ μειζιν γιγνοιτ' αν. αρχουσα γαρ αλλ' ουκ αρχομενη νομοθετει. το τε αμεταφορον, ὁταν ψυχη το αριζον κατα τον αριζον βουλευσηται νουν, το τελεον εκβαινει τῳ οντι κατα νουν. — de Republica IX. S. 271. πλειζον δε λογου αφιζαται ουχ ὁπερ νομου τε και ταξεως; Sophiſta S. 266.

472) de Republ. IX. S. 270. ειπερ το βελτιζον ἑκαζῳ, τουτο και οικειοτατον. Der rechtſchaffene Mann muß etwas haben, worauf er als letztes Ziel alle Handlungen beziehet, um Einheit in dieſelben zu bringen, dieſes Ziel iſt το νομιμον und νομος. Gorgias S. 124, 125. ταις δε της ψυχης ταξεσι και κοσμησεσι νομιμον τε και νομος· ὁθεν και νομιμοι γιγνονται και κοσμιοι, ταυτα δ' εζι δικαιοσυνη τε και σωφροσυνη.

Denn das Gute will man u
genehme nur um ſeiner Folg
Menſch als vernünftiges, d
Weſen [473]). Drittens. G
Triebfeder um das Gute zu n
turgeſetz des Willens, nur da
wollen. Die Triebfeder iſt al
halten. Allein eben darin l
verborgen. Er betrachtet die
menſte Aeußerung eines vorſ
vollkommenſten Zuſtande, der
auf die Gottheit paßt. Daher
des Sittengeſetzes, nicht die
lungen, nicht die Geſinnung in
haupt entgieng ihm, daß Freih
chen Maximen iſt. Nur einig
entfallen ihm darüber. Hieraı
aus beſtimmen, wie weit ſich P
Sittenprincip genähert habe.
keiner Triebfeder bedurfte, ſo mu
daß die Vernunft befugt ſey, da
lungen und das letzte Object de
Denn warum könnte nicht auch
des Willens ſeyn; ſuche die
Vergnügens. Das unerwi
leitete ihn freilich, für die Vern

die Gründe dafür ſind nicht aus dieſem Gefühl entwickelt, ſondern theoretiſch. Die Vernunft iſt göttlicher Abkunft, ſie erkennet die Dinge wie ſie ſind, und kann daher allein richtige Vorſchriften für das Verhalten in allen Fällen geben. Endlich wird die Gottheit, als das Ideal aller Vollkommenheit, zur Hülfe gerufen. Doch fehlt es auch nicht an Gründen, welche aus den Foderungen der Sittlichkeit und der Betrachtung des menſchlichen Gemüths hergenommen ſind.

Das abſolut Gute beſteht in Geſetzmäßigkeit und Harmonie. Dieſes auf den Menſchen angewendet: der Menſch ſoll mit ſich ſelbſt und mit andern vernünftigen Weſen übereinſtimmen [474]). Das Geſetz, durch deſſen Befolgung wir mit andern und mit uns ſelbſt einig werden können, kann nicht in dem Begehrungs- und Gefühlvermögen, ſondern nur allein in der Vernunft gefunden werden, denn die Begierden und Gefühle widerſtreiten einander; aus ihnen entſpringen Uneinigkeit, Ungeſelligkeit, Eigennutz, Krieg; ſie hemmen, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen ſind, die freie Thätigkeit der Vernunft, und unterdrücken den Sinn für alles Edele, für Wahrheit, Sittlichkeit und Recht. Der Menſch würde alſo, wenn er bloß dieſen Antrieben folgte, weder mit ſich, noch mit andern einig ſeyn [475]).

474) de Republica IX. S. 278. ἀλλ' ὡς ἀμεινον ον παντι ὑπο θεκ και φρονιμε ἀρχεσθαι μαλιςα μεν, οικειον ἐχοντος ἐν ἑαυτῳ δε μη, ἐξωθεν ἐφεςωτος, ἱνα εις δυναμιν παντες ὁμοιοι ωμεν και φιλοι τῳ αυτῳ κυβερνωμενοι VIII. S. 205, 206. de Legib. III. S. 132. αλλ' ἡ καλλιςη και μεγιςη των ξυμφωνιων, μεγιςη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια. ἡς ὁ μεν κατα λογον ζων, μετοχος.

475) de Legib. I. S. 44, 45. το δε ἰσμεν, ὁτ ταυτα τα παθη εν ἡμιν, οἱον νευρα η μηχιν θεοι τινες ενε-

Dagegen fodert die Vernunft, **nur einer einzigen Regel zu folgen, und allen andern zu widerſtehen.** Die Vernunft ſtellt allein eine unveränderliche Regel, einen oberſten Zweck auf, den man bei allen Handlungen zur einzigen Richtſchnur macht, wodurch Einheit und Ordnung in das ganze menſchliche Leben kommt [476]). Der Vernunft allein kommt es zu, Geſetze zu geben; denn über die Vernunfterkenntniß kann es nichts Höheres geben; es kann kein Geſetz, keine Anordnung geben, welche über die Vernunft zu ſetzen, alſo von ihr nicht abgeleitet wäre [477]).

Der erſte Grundſatz des ſittlichen Verhaltens, welcher dem Platoniſchen Syſtem zum Grunde liegt, iſt eigentlich: **ſtrebe vollkommen zu ſeyn, aus keiner andern Rückſicht, als um vollkommen zu ſeyn, oder ſey mit dir ſelbſt einig.** Anſtatt dieſer Formeln, findet man andere, welche entwickelt denſelben Inhalt geben. **Befolge die Vorſchrift der Ver-**

ἐνεσαι σπωσι τὸ ἡμας και αλληλοις ανθελκεσιν, ἐναντιαι ἐσαι, ἐπ' ἐναντιας πραξεις, ἃ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται. VIII. S. 205, 206, 217-219. Phaedo S. 150, 151, 189. de Republ. I. S. 198, 199. VII. S. 136. IX. S. 274, 275. de Legib. V. S. 213, 214.

476) de Legib. I. S. 44. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδεμη ἀπολειπομενον ἐκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ὁκαζον. de Republ. IV. S. 367, X. S. 301, 302, de Legib. I. S. 18.

477) de Legib. IX. S. 48. επιστημης γαρ ἀτε νομος ἀτε ταξις ἀδεμια κρειττων· ἀδε θεμις ἐστι νυν ἀδενος ὑπηκοον ἀδε ὁηλον αλλα παντων αρχοντα εἰναι

Vernunft, um der Vernunft willen [478]); Suche Gott ähnlich zu werden [479]); Unterwirf das Thieriſche dem Menſchlichen und Göttlichen in dir [480]). Das Göttliche in dem Menſchen iſt die Vernunft, und Gott iſt die höchſte Vernunft; die beiden letzten Sätze ſind alſo, dem Inhalte nach, von dem erſten nicht verſchieden.

Es fragt ſich, aus welchem Bewegungsgrunde ſoll man der Vernunft Gehorſam leiſten? Die gewöhnlichen Bewegungsgründe der Menſchen ſind bloß ſinnlich. Sie ſchränken z. B. eine Begierde ein, um andere deſto ungehinderter befriedigen zu können; ſie beſtehen Gefahren mit Standhaftigkeit und unerſchrockenem Muthe, um einer größern als dem Tode zu entgehen. Allein dieſes iſt nicht ächte Sittlichkeit, ſondern nur ein Umtauſch von angenehmen und unangenehmen Gefühlen. Andere ſuchen nur gut oder nicht böſe zu ſcheinen. Der einzige ächte Bewegungsgrund iſt, die innere und freie Ueberzeugung, daß es beſſer ſey der Vernunft zu

ειναι, εαν περ αληθινος ελευθερος τε ουτως η κατα φυσιν. Gorgias S. 124, 125.

478) de Legib. IX. S. 48. de Legib. I. S. 44. Phaedo S. 156, 157. (Note 476, 477, 481. 482.

479) Theaetet. S. 181. διο και πειρασθαι χρη ενθενδε εκεισε φευγειν, ὁτι ταχιστα· φυγη δε, ὁμοιωσις θεω κατα το δυνατον· ὁμοιωσις δε, δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι.

480) de Republ. IX. S. 276. ε και τα καλα και αισχρα νομιμα δια τα τοιαυτ' αν φαιμεν γεγονεναι; τα μεν καλα, τα ὑπο τω ανθρωπω, μαλλον δε ισως τα ὑπο τω θειω τα θηριωδη ποιουντα της φυσεως; αισχρα δε, τα ὑπο τω ἀγριω το ἡμερον δαλυοντα,

folgen, oder der Entſchluß ſittlich gut und nicht ſittlich böſe zu ſeyn [481]). Die einzige ächte Tugend iſt die Vernunft um der Vernunft willen zu befolgen, ohne alle Rückſicht auf angenehme oder unangenehme Folgen. Dieſe Geſinnung welche gleichſam eine Reinigung und Abſonderung von allem Sinnlichen iſt, giebt erſt jeder Handlung das Gepräge der Sittlichkeit [482]). Wenn wir uns überzeugen wollen, daß ein Menſch ſittlich handelt,

481) Phaedo S. 156 157. Theaetet. S. 121. ἀλλα γαρ κ πανυ τι ραδιον πεισαι, ὡς αρα κχ ὠν ἑνεκα οι πολλοι φασι δειν πονηριαν μεν φευγειν, αρετην δε διωκειν, τουτων χαριν το μεν επιτηδευτεον, το δ' ε, ἱνα δη μη κακος και ἱνα αγαθος δοκῃ ειναι· ταυτα μεν γαρ εξιν ὁ λεγομενος γραων ὑθλος, ὡς εμοι φαινεται. S. 122, 123.

482) Phaedo S. 156. 157. μη κχ αὐτη ἡ ορθη προς αρετην, ἡδονας προς ἡδονας και λυπας προς λυπας, και φοβον προς φοβον καταλλαττεσθαι, και μειζω προς ελαττω, ὡσπερ νομισματα· αλλ' ἡ εκεινο μονον το νομισμα ορθον, αντι ὃ δει παντα ταυτα καταλλαττεσθαι, Φρονησις. και τουτῳ μεν παντα και μετα τουτο ωνημενα τε και πιπρασκομενα τῳ οντι· ἡ και ανδρεια και σωφροσυνη και δικαιοσυνη και ξυμπασα αληθης αρετη μεταφρονησεως, και προσγιγνομενων και απογιγνομενων και ἡδονων και φοβων και των αλλων παντων των τοιουτων· χωριζομενα δε φρονησεως και αλλαττομενα αντι αλληλων μη σκιαγραφια τις ᾖ τοιαυτη αρετη και τῳ οντι ανδραποδωδης τε, και κδεν ὑγιες κδ' αληθες εχῃ· το δ' αληθες, τῳ οντι ἡ καθαρσις τις των τοιουτων παντων και ἡ σωφροσυνη και ἡ δικαιοσυνη και ἡ ανδρεια, και αὐτη ἡ φρονησις μη καθαρμος τις ᾖ. de Legib. IX. S. 24.

delt, ſo müſſen wir bei ihm von allen äußern Vortheilen und Belohnungen abſtrahiren, alſo ſelbſt von dem Rufe, daß er ein rechtlicher Mann ſey; und wenn er nun, ohne alle dieſe Rückſichten, ſollte er auch den Ring des Gyges beſitzen, recht handelt, dann kann man ſicher ſeyn, daß er nicht etwa bloß um zu ſcheinen, ſondern aus wahrer Geſinnung ſo handele, daß heißt, ein ſittlich guter Menſch ſey [483].

Damit der Menſch ſittlich handle, oder einig mit ſich ſelbſt ſey, müſſen die verſchiedenen Vermögen des Gemüths in dem beſtimmten naturgemäßen Verhältniſſe der Unterordnung ſtehen. Die Vernunft muß geſetzgebend, das Begehrungs- und Gefühlvermögen müſſen ihr untergeordnet, und jedes Vermögen muß in ſeinem Wirkungskreiſe bleiben, und nur ſo wirken, wie es wirken ſoll. Dieſe Beſchaffenheit des Gemüths iſt die Grundlage der Sittlichkeit, und ſelbſt die Vollkommenheit, oder Tugend (αρετη).

Das griechiſche Wort, wodurch Tugend bezeichnet wird, bedeutet nach dem gemeinen Sprachgebrauch überhaupt die vollkommene Beſchaffenheit eines Dinges, wodurch es in den Stand geſetzt wird, ſeine beſtimmte Function auf die vollkommenſte Weiſe zu verrichten. In dieſem Sinne heißt nun auch die vollkommene und harmoniſche Aeußerung der Seelenkräfte unter der Geſetzgebung der Vernunft, Tugend. Sie iſt eben das, was bei dem Körper, Geſundheit, Schönheit und Tauglichkeit zu allen thieriſchen Verrichtungen iſt [484]. Plato ſuchte nun aus

483) de Republica II. S. 210-215. 226. X. S. 318.

484) de Republ. IV. S. 387. αρετη μεν αρα ως εοικεν, υγιεια τε τις ειη και καλλος και ευεξια ψυχης. de Legib. XII. S. 221-226. Definit. S. 288

dem obigen Grundbegriff der Sittlichkeit die vier Cardinaltugenden, welche ſchon in dem gemeinen Sprachgebrauch angenommen waren, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, abzuleiten.

Weisheit (σοφια, φρονησις, νους), beſtehet in der freien und ungehinderten Thätigkeit der Vernunft, welcher die oberſte Gewalt und Geſetzgebung in dem Menſchen zukommt, wodurch ſie das höchſte Geſetz und den letzten Zweck vorſchreibt. Denn die Vernunft beſitzt allein die Kenntniß von dem, was für jedes einzelne Vermögen und den ganzen Menſchen das Beſte, das Zuträgliche iſt [485]). Die Weisheit iſt die praktiſche Erkenntniß von dem, was ſchlechthin das Gute oder das Beſte iſt, von dem, was man thun und nicht thun ſoll, oder von den Pflichten, die man gegen Gott und Menſchen zu beobachten hat [486]). Praktiſch

283. αρετη διαθεσις η βελτιση εξις ενητε ζωε, καθ' αυτην επαινετη· εξις, καθ' ην το εχον αγαθον λεγεται. de Republ. IV. S. 343, 371, 372.

485) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε (ενα εκαζον καλεμεν) εκεινῳ τῳ σμικρῳ μερει, τῳ ὁ ηρχε τ' εν αυτῳ, και ταυτα παρηγγελκεν· εχον ἀν κακεινο επιζημην εν αὐτῳ, την τε ξυμφεροντος ἑκαζῳ τε και ὁλῳ τῳ κοινῳ σφων αυτων τριων οντων. de Legib. XII. S. 221.

486) Definit. S. 288. Alcibiad. II. S. 81. 89. 90. 100. Theaetet. S. 121. και εκ εζιν αυτῳ (θεῳ) ὁμοιοτερον ἀδεν, η ὁς αν ἡμων αυ γενηται ὁτι δικαιοτατος. περι τατε και ἡ αληθως δεινοτης ανδρος, και ἀδενια τε και ανανδρια. ἡ μεν γαρ τατε γνωσις σοφια και αρετη αληθινη.

tiſch iſt dieſe Erkenntniß aber dann, wenn ſie Einfluß auf den Willen hat, das heißt, wenn die Begierden und Gefühle durch ſie beſtimmt werden, oder ihr nicht widerſtreiten [487]). Die Weisheit iſt der Grund aller andern Tugenden. Denn ohne ſie iſt Tapferkeit nur körperliche Stärke und Herzhaftigkeit, welche ohne Leitung der Vernunft in thieriſche Wildheit ausartet; ohne ſie giebt es keine wahre Mäßigkeit als Tugend [488]). Uebrigens kann dieſe Erkenntniß ſowohl eine wiſſenſchaftliche oder auch nur eine gemeine (δοξα αληθης) ſeyn. Man kann nach beiden Recht thun; aber die wiſſenſchaftliche iſt feſter und zuverläßiger [489]).

Mäßigkeit (σωφροσυνη), iſt von Einfalt und Stumpfſinn ευηθεια) unterſchieden. Es giebt Menſchen, welche aus Neigung Ruhe und Eingezogenheit lieben, weil ſie von Natur keine heftigen Leidenſchaften haben. Es giebt andere, welche zu Gunſten einer andern Leidenſchaft andere Begierden einſchränken. In beiden Fällen iſt Mäßigkeit und Tugend nicht vorhanden; denn dieſe erfodert, daß die Begierden durch die Vernunft um der Vernunft willen eingeſchränkt werden [490]). Das Weſen derſelben beſteht darin, daß das Begehrungsver-

487) de Legib. III. S. 129. Φρονησις δ' ειη τατο (πρωτη κμ της ξυμπασης ηγεμων αρετης) καμ νους καμ δοξα, μετ' ερωτος τε καμ επιθυμιας τατοις επομενης. S. 131.

488) Phaedo S. 156. Politicus 108-110. 114, 115. de Republ. IV. S. 348.

489) Meno S. 384.

490) Politicus S. 108, 114, 115. de Legib. IV. S. 172, 173. Phaedo S. 155 157.

mögen durch die Vernunft beſtimmt und beherrſcht wird, oder daß beide in Anſehung deſſen, was in dem Menſchen das Beſtimmende und Geſetzgebende iſt, einig ſind [491]). Durch ſie iſt man ſeiner ſelbſt mächtig, Herr ſeiner Leidenſchaften; man begehret und verabſcheuet, was man nach dem Geſetz der Vernunft ſoll; durch ſie iſt in der Seele alles geregelt und harmoniſch [492]).

Tapferkeit, Standhaftigkeit, (ανδρεια) iſt nicht die natürliche Stärke, Unerſchrockenheit, Muth und Unternehmungsgeiſt, Gegenwart des Geiſtes, inſofern dieſe Eigenſchaften ohne Vernunft möglich, auch ſelbſt bei Thieren anzutreffen ſind. Auch iſt Unerſchrockenheit, Standhaftigkeit bei Gefahren keine wahre Tugend, wenn der Bewegungsgrund dazu die Furcht vor einem andern Uebel iſt [493]). Die ächte Tugend der Tapferkeit findet dann ſtatt, wenn das Gefühlvermögen durch die Vernunft beſtimmt wird, daß es nur an dem, was Recht iſt, Wohlgefallen, und an dem Unrechte Mißvergnügen em-

491) de Republ. IV. S. 373. τι δε; σωφρονα ϰ (καλεμεν) τη φιλια και ξυμφονια τη αυτων τετων; ὁταν το τε αρχον και τω αρχομενω ὁμοδοζωσιν ὡς δειν αρχειν το λογιϛικον και μη ϛασιαζωσιν αυτω. S. 349. Definit. S. 289.

492) de Republ. IV. S. 349. 350. Gorgias S. 129, 130. de Legibus III. S. 172. 173.

493) Politicus S. 108, 115. Meno S. 365. Laches S. 198. 199. Phaedo S. 155, 156. de Republ. IV. S. 348. δοκεις γαρ μοι την ορθην δοξαν περι αυτων τετων ανευ παιδειας γεγονιαν, την δε θηριωδη και ανδραποδωδη, ϰ τε πανυ νομιμον ἡγεισθαι, αλλο τε τι η ανδρειαν καλειν.

empfindet, das phyſiſche Uebel dem moraliſchen unterordnet, das Unrechtthun für das größte Uebel hält, und daher ſtandhaft bei Beobachtung des Vernunftgeſetzes ausharret [494]). Sie iſt alſo nichts anders als der unerſchütterliche Vorſatz, die Vorſchrift der Vernunft gegen ſinnliche Luſt und Unluſt durchzuſetzen, oder die unerſchütterliche Maxime, nur das für furchtbar und Böſes zu halten, was die Vernunft dafür erkläret [495]). Sie hat nicht allein das Unangenehme, Schmerzen und Gefahren, ſondern auch die Reize der Sinnlichkeit und des Vergnügens zum Gegenſtande. Gegen beide kämpft ſie, um der Vernunft den Sieg zu erleichtern [496]).

Die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) iſt, inſofern ſie ſich in äußern Handlungen äußert, die Befolgung der Maxime, das Seinige zu thun, und das Seinige zu beſitzen, das heißt, ſeine Pflicht zu thun, und das Recht zu achten; inſofern ſie aber eine innere Beſchaffenheit des Gemüths bedeutet, iſt ſie die Verfaſſung, daß die Vernunft frei wirkt, und ihre geſetzgebende Gewalt uneingeſchränkt ausübt, und daß die übrigen

494) de Republ. IV. S. 372, 373. και ανδρειον δε, οιμαι, τουτῳ τῳ μερει καλεμεν ενα εκαστον, οταν αυτε το θυμοειδες διασωζῃ δια τε λυπων και ἡδονων το ὑπο τε λογε παραγγελθεν δεινον τε και μη.

495) de Republ. IV. S. 346, 347. δυναμις και σωτηρια δια παντος δοξης ορθης τε και νομιμε δεινων περι και μη. S. 372, 373. Definitiones S. 289.

496) de Legib. I. S. 22, 23. Laches S. 188. de Republ. IV. S. 346.

gen Vermögen unter dem Gehorſam der Vernunft ſtehen, und ſo wirken, wie die Vernunft es beſtimmt hat. Sie beſtehet alſo mit einem Worte darin, daß alle Kräfte in dem Menſchen nur das Ihrige thun, was ihnen zukommt, ohne in das Gebiet und die Functionen eines andern Eingriffe zu thun [497]).

Die innere Gerechtigkeit iſt der Grund und die Bedingung aller übrigen Tugenden, ſo wie ſie ſelbſt wieder aus den übrigen zuſammengenommen entſpringt. Dieſe beſtimmten die Wirkungsart der Vernunft, des Begehrungs- und Gefühlvermögens, durch welche der innere Menſch gleichſam einen wohlgeordneten Staat ausmacht; die Gerechtigkeit umfaßt die geordnete Wirkſamkeit aller drei Kräfte, und die daraus entſpringende harmoniſche Beſchaffenheit des Gemüths, durch welche erſt die äuſſere Gerechtigkeit, die Beobachtung aller Pflichten gegen andere möglich iſt [498]).

Es erhellet alſo daraus, daß Plato unter der innern Gerechtigkeit nichts als die Sittlichkeit, oder die ſittliche Beſchaffenheit des Gemüths verſteht, welche darin beſteht, daß alles der Vernunft harmo-

497) de Republ. IV. S. 354, 355. το τα αυτου πραττειν και μη πολυπραγμονειν — ποιητου οικειου τε και ἑαυτου ἑξις τε και πραξις, δικαιοσυνη. S. 371, 374. ſeq. Gorgias S. 130. τα προσηκοντα πραττειν. de Legib. IX. S. 24. Definit. S. 289.

498) de Republ. IV. S. 374. Nachdem er einige Handlungen der Gerechtigkeit aufgezählt, fährt er fort ουκουν τουτων παντων αιτιον, ὁτι αυτο των εν ἁυτῳ ἑκαστον τα ἁυτου πραττει αρχης τε περι και του αρχεσθαι.

moniſch untergeordnet, die Menſchheit oder das Göttliche in dem Menſchen das Thieriſche beherrſche. Eine ſittliche oder gute Handlung iſt diejenige, welche dieſes harmoniſche Verhältniß bewirkt, ſichert und erhält, unſittlich aber, wenn ſie daſſelbe ſtöhret. Weisheit iſt diejenige Erkenntniß, welche der Beſtimmungsgrund dieſer Handlung iſt; Thorheit, die Vorſtellung, aus welcher eine unſittliche Handlung erfolgt [499]).

Tugend nimmt Plato theils für die moraliſche Anlage des Menſchen, für die ſittliche Vollkommenheit; theils für das Beſtreben ſittlich vollkommen zu werden. Die Anlage zur Moralität iſt ſchon mit der Vernunft gegeben, und inſofern angeboren. In der zweiten Bedeu-

499) de Republ. IV. S. 375. το δε γε αληθες, τοιουτον μεν τι ην, ως εοικεν, ἡ δικαιοσυνη, αλλ' ου περι την εξω πραξιν των αυτου, αλλα περι την εντος ως αληθως, περι εαυτον και τα εαυτου, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν εκαστον εν αυτῳ, μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τῃ ψυχῃ γενη, αλλα τῳ οντι τα οικεια ευ θεμενον και αρξαντα αυτον αυτου, και κοσμησαντα, και φιλον γενομενον εαυτῳ και ξυναρμοσαντα τρια οντα, ὡσπερ ὁρους τρεις ἁρμονιας ατεχνως και ει αλλα ατα μεταξυ τυγχανει οντα· παντα ταυτα ξυνδησαντα, και παντα πασιν ενα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ἡρμοσμενον, ουτω δη πραττειν ηδη, εαν δη πραττῃ — εν πασι τουτοις ἡγουμενον και ονομαζοντα δικαιαν μεν και καλην πραξιν, ἡ αν ταυτην την ἑξιν σωζῃ τε και συναπεργαζηται· σοφιαν δε, την επιστατουσαν ταυτῃ τῃ πραξει επιστημην· αδικον δε πραξιν, ἡ αν αει ταυτην λυῃ· αμαθιαν δε την ταυτῃ αν επιστατουσαν δοξαν. de Rpublica IX. S. 276.

deutung iſt Tugend etwas durch öftere Wiederholung guter Handlungen, und durch Befeſtigung guter Geſinnungen und in dem Kampfe mit ſinnlichen Neigungen Erworbenes. Denn ſie iſt nicht Unempfindlichkeit gegen die Reize der Sinnlichkeit, ſondern Beſiegung derſelben durch die Vernunft [500]). Die Tugend entſteht alſo durch eigne Thätigkeit der Vernunft, und durch freien Entſchluß Je mehr ein Menſch Tugend liebt und achtet, deſto tugendhafter wird er [501]).

Hier war Plato der Idee der Freiheit der Willkühr ſehr nahe. Denn wenn die Tugend auf freier Entſchlieſſung beruhet, ſo muß es dem Menſchen möglich ſeyn, ſich durch die Vernunft oder durch die Sinnlichkeit beſtimmen zu laſſen; der Grund ſeiner ſittlichen Maximen muß in ihm ſelbſt enthalten ſeyn, ſo daß er nicht von außen gezwungen werden kann, ſittlich oder unſittlich zu handeln, ſondern ſich ſelbſt zu dem einen oder dem andern beſtimmt [502]). Aber freilich bleibt er dieſer richtigen Anſicht

500) de Republ. IV. S. 378. αρ' ουν ου και τα μεν καλα επιτηδευματα εις αρετης κτησιν φερει, τα δ' αισχρα, εις κακιας; de Legib. I, S. 51. απειρος δε δη που και αγυμναστος ων των τοιουτων αγωνων ὁςιουν, ουδ' αν ἡμισυ ἑαυτου γενοιτο προς αρετην. ieq.

501) de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ἡν τιμων και ατιμαζων πλεον και ελαττον αυτης ἑκαστος ἑξει. αιτια ἑλομενου. θεος αναιτιος. Vergl. S. 333.

502) de Legib. X. S. 106. της δε γενεσεως το [του] ποιου τινος αφικνε τας βουλησεσιν ἑκαστων ἡμων τας αιτιας. οπη γαρ αν επιθυμη, και ὁπιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον ἑκαστοτε και τοιουτος γιγνεται ἁπας ἡμων ὡς το πολυ.

ſicht nicht treu; die Erklärung der unſittlichen Handlungen führte ihn davon wieder ab.

Wenn es ein Geſetz des Willens iſt, das Gute zu wollen, ſo kann kein Menſch mit Willen böſe ſeyn. Daraus folgerte er alſo, daß böſe Handlungen nicht aus freier Entſchlieſſung der Willkühr zu erklären ſind. Sittlichkeit iſt die Herrſchaft der Vernunft, Unſittlichkeit iſt Herrſchaft der Sinnlichkeit mit Unterdrückung der Vernunft. Jenes iſt der Zuſtand der freien ungehinderten Thätigkeit der Vernunft, dieſes der gehemmten oder überwältigten vernünftigen Wirkſamkeit. Die Urſachen dieſes letzten Zuſtandes ſind: 1) heftige Begierden, Leidenſchaften, z. B. Habſucht, 2) heftige Affecten, z. B. Zorn, 3) Unwiſſenheit moraliſcher Wahrheiten, welche von gedoppelter Art iſt, indem man entweder bloß unwiſſend, oder dabei auch mit der falſchen Einbildung wirklicher Erkenntniſſe erfüllt iſt [503]). Nun iſt das Wollen nach dem Plato das durch die Vernunft beſtimmte Begehren, oder das Entſchließen, das durch die Vernunft erkannte Gute wirklich zu machen. Er hat alſo inſofern Recht, daß der Wille nie das Böſe zum Objecte haben kann, inſofern der Wille mit der Vernunft gewiſſermaſſen eins iſt. Den Willen verwechſelt er aber mit der Willkühr, inſofern er annimmt, daß der Wille, der Beſtimmungsgrund der Willkühr ſeyn ſoll, es auch wirklich iſt. Und weil der Begriff des Guten in ſeinem Moralſyſtem der höchſte iſt, welchem der Begriff der Sittlichkeit untergeordnet wird, ſo läßt ſich wegen der Amphibolie des Begriffs noch weniger erklären, wie ein Menſch das Böſe dem Guten vorziehen könne. Es blieb ihm kein anderer Ausweg übrig, als die

503) de Legib. IX. S. 17. ὁ μεν αδικος που, κακος· ὁ δε κακος ακιον τοιουτος, ακουσιως δε ἑκουσιον ουκ ἐχει πραττεσθαι ποτε λογον. S. 22, 23, 24.

die Urſache in einem Zuſtande der Unthätigkeit der Vernunft zu ſuchen, deren nächſte Urſache Leidenſchaft, heftiger Affect und Unwiſſenheit iſt. Demnach hätte der Menſch keine Schuld an dem moraliſch Böſen, weil er dieſes nicht wollen, nicht gerne thun kann [504]). Man ſiehet alſo, daß Plato noch nicht die Idee der Freiheit, als Bedingung der Moralität, rein aufgefaßt hatte, und daher ſchwankt er zwiſchen Freiheit und Determinismus hin und her.

Er fand aber ſelbſt, daß die Behauptung, daß Böſe ſey unverſchuldet, ob ſie gleich aus den erſten Grundſätzen zu folgen ſcheint, dennoch in große Schwierigkeiten verwickelt, als er zum Behuf der Criminalgeſetzgebung die Begriffe von Schuld und Verbrechen entwickelte. Er unterſcheidet hier mit Recht, Handlungen, welche andern Schaden, (βλαβη) und Handlungen, welche den andern Unrecht zufügen (αδικια, αδικημα). Eine ungerechte Handlung läßt ſich nicht denken, ohne den böſen Willen, dem andern zu ſchaden [505]). Wie läßt ſich nun

504) Timaeus S. 425. ταυτη κακοι παντες οι κακοι δια δυο ακουσιωτατα γιγνομεθα.

505) de Legib, IX. S. 18, 19, 20. ου γαρ φημι εγωγε, ει τις τι πημαινει μη βουλομενος, αλλ' ακων, αδικειν μεν, ακοντα μην, και ταυτη μεν δη [ου] νομοθετησω τουτο, ὡ ξακουσιον αδικημα νομοθετων; αλλ' ουδε αδικιαν τοπαραπαν θησω την τοιαυτην βλαβην, ουτε αν μειζων ουτε αν ελαττων τι γιγνηται· σχεδον γαρ ουτ' ει τις τω διδωσι τι των οντων, ουτ' ειτ' ουναντιον αφαιρειται δικαιον απλως η αδικον χρη το τοιουτον ουτω λεγειν· αλλ' εαν θηει [αδικιαν] και δικαιω τροπω χρωμενος τις ωφελη τινα τι και βλαπτη, τουτο εςι τω νομοθετη θεατεον, και προς δυο ταυτα δη βλεπτεον, προς τε αδικιαν και βλαβην.

nun die Möglichkeit einer ungerechten Handlung denken, wenn kein Menſch mit Willen Böſes thut? oder, wenn alle ungerechte Handlungen unwillkührlich, nicht freiwillig (ακουσια) ſind? Ueber dieſen Punkt gehet er zu flüchtig hinweg, ohne den Widerſpruch gehoben zu haben. Denn wenn er ſagt: alle Handlungen, deren Beſtimmungsgrund die Vernunft iſt, ſind gute, ſittliche, gerechte Handlungen; böſe, ungerechte ſind ſie, wenn Leidenſchaft, Affekten, der Beſtimmungsgrund ſind [506]); ſo ſind dennoch böſe Handlungen nicht freie (ακουσια), das iſt, nach ſeiner eignen Erklärung, keine böſen Handlungen, und man begreift noch weniger, wie er gleichwohl hernach einen Unterſchied zwiſchen nicht freiwilligen und freiwilligen (ακουσια, ἑκουσια) Vergehungen machen, und unter jenen, diejenigen Handlungen, welche aus einem Affect entſpringen, z. B. Zorn, unter dieſen aber ſolche verſtehen kann, deren Beſtimmungsgrund eine Begierde, als Habſucht, iſt [507]). Bei jenen unfreiwilligen macht er noch einen Unterſchied zwiſchen ſolchen, welche in dem Affect ſelbſt

506) de Legib. IX. S. 24.

507) de Legib. IX. S. 22, 26 Vergl. mit S. 36. και τα μεν δη βιαια τε και ακουσια και κατα τον θυμον γιγνομενα περι φονους, μετριως ειρηϛθω. τα δε περι τα ἑκουσια και κατ' αδικιαν πασαν γιγνομενα, τουτων περι, και επιβουλης δι' ἡττης ἡδονων τε και επιθυμιων και φθονων, ταυτα μετ' εκεινα ἡμιν λεκτεον. Ariſtot. Ethicor. Nicom. III. c. 1. ιϛως γαρ ου καλως λεγεται το ακουσια ειναι [μαλλον] τα δια θυμον ἡ δι' επιθυμιαν. Es ſcheint als wenn Plato den Vorſatz επιβουλη zum Merkmal der ἑκουσιων mache; wiewohl auch dann noch Conſequenz in ſeinem Raiſonnement fehlt.

ſelbſt begangen werden, und denen, wo der Affect die Veranlaſſung zum Vorſatz einer That giebt, die Ausführung aber in einem affectloſen Zuſtande unternommen wird. Jenes ſind unvorſätzliche, dieſes vorſätzliche Handlungen; auf jene folgt Reue, auf dieſe nicht. Jene ſind den unfreiwilligen, dieſe den freiwilligen Handlungen ähnlich [508]). Es iſt nicht leicht möglich, aus dieſen Beſtimmungen einen deutlichen Begriff von Freiheit und Zurechnung abzuziehen; aber dennoch hat Plato zur Erörterung des Begriffs dem Ariſtoteles vorgearbeitet, der, ſobald er von dem Satz, daß das Böſe nicht mit Willen gethan werde, abgieng, ſchon mit ſicherem Schritt an die Entwickelung des Begriffs ging.

Nach dem Plato iſt die Sittlichkeit das höchſte Gut, oder als Vollkommenheit an ſich ein nothwendiger Gegenſtand für jedes mit Vernunft und Willen begabte Weſen. Er bleibt aber nicht dabei ſtehen, ſondern ſucht auch zu beweiſen, daß dieſe Vollkommenheit auch ihrer Folgen wegen ein Gegenſtand des Begehrens ſey, daß ſie mit dem

508) de Legib. IX. S. 30, 31. ὁ μεν τον θυμον φυλαττων, και ουκ εκ του παραχρημα εξαιφνης αλλα μετ' επιβουλης ὑστερον χρονῳ τιμωρουμενος, ἑκουσιῳ εοικεν· ὁ δε ατομιευτως ταις οργαις και εκ του παραχρημα ευθυς χρωμενος απροβουλευτως, ὁμοιος μεν ακουσιῳ, εχι δε ουδ' ὁυτος αυ πανταπασιν ακουσιος, αλλ' εικωθ ακουσιου. διο χαλεπον διοριζειν, ὁι τῳ θυμῳ πραχθεντες φονοι, ποτερον ἑκουσιους αυτους η τινας ὡς ακουσιους νομοθετεον· βελτιζον μην και αληθεζατον εις εικονα μεν αμφω θεινai, τεμειν δε αυτω χωρις, τη επιβουλη και απροβουλιᾳ.

dem Wohlſeyn vernünftiger Weſen in einem unzertrennlichen Zuſammenhange ſtehe.

Ungeachtet Plato in der Entwickelung moraliſcher Begriffe ſo weit gekommen war, daß er Sittlichkeit und Glückſeligkeit unterſchied, ſo wurde er doch ſchon durch den Geſichtspunkt, die Sittlichkeit als die höchſte Vollkommenheit der Seele zu betrachten, verleitet beide wieder in einem gewiſſen Sinne zu verwechſeln oder doch zum wenigſten zu verbinden. Das höchſte Gut des Menſchen beſtand nehmlich in der Harmonie aller Vorſtellungen, Begehrungen und Gefühle unter der Idee der Geſetzmäßigkeit alles Mannichfaltigen in dem Gemüthe. Zum Beweiſe des Satzes: daß die Sittlichkeit das höchſte Gut ſey, gehört alſo noch der Beweis, daß ſie auch mit den reinſten und angenehmſten Gefühlen verknüpft ſey. — Hierzu kommt noch dieſes. Wäre Glückſeligkeit und Sittlichkeit von einander völlig getrennt, ſo daß der ſittlich gute Menſch nothwendig der unglückſeligſte Menſch wäre, ſo würde es an allen Triebfedern zur Befolgung des Geſetzes der Vernunft fehlen. Zudem, wenn beide nicht in Verbindung ſtehen, ſo muß Gott als moraliſcher Geſetzgeber wollen, daß die Menſchen ſittlich handeln, und dabei unglücklich ſeyn ſollen; daraus folgte, daß die böſen Menſchen glückſeliger ſind, als die rechtſchaffenen [509]). Das iſt aber ungereimt, und widerſpricht ſelbſt dem innern Gefühle des ſittlich Guten, welchem nichts ſo ſehr Freude macht, als Recht zu thun. Der Böſe findet in den Foderungen der Vernunft nichts als den läſtigſten

509) de Legib. II. S. 80. δυκουν δ μεν μη χαριζων λογος ηδυ τε και δικαιον, και αγαθον και καλον, πιθανος γ', ει μηδεν ετερον, προς το τινα εθελειν ζην τον οσιον και δικαιον βιον — δυδεις γαρ αν εκων εθελοι πειθεσθαι πραττειν τουτο, ὁτῳ μη το χαιρειν του λυπεισθαι πλειν ἑπεται.

Zwang, und die Befolgung unſittlicher Maximen gewähret ihm nur allein Vergnügen. Allein hier gilt der Ausſpruch und die Erfahrung des guten Menſchen mehr, weil er vollkommener iſt [510]). Man ſiehet wohl, daß die Idee einer moraliſchen Weltordnung, nach welcher Glückſeligkeit und Sittlichkeit in vollkommenſter Harmonie ſtehen, den Plato hierbei leitete. Der Tugendhafte macht ſich allein der Glückſeligkeit würdig, und nach dem Urtheil der Vernunft ſollte dieſe allezeit in Begleitung des ſittlichen Wohlverhaltens ſeyn. Daher ſagt er auch: der Gute könne allein von Gott alles Gute in dieſem und in jenem Leben erwarten, und dem Guten müſſe alles zu ſeinem Beſten dienen [511]). Wenn er aber meint, kein Menſch würde den Vorſatz faſſen, ſittlich zu leben, wenn nicht das ſittliche Verhalten in Zuſammenhange mit dem Wohlbefinden ſtände, ſo rühret dieſes theils von den noch nicht völlig geläuterten praktiſchen Begriffen her, theils ſtimmt es, wie es ſcheint, nicht einmal mit andern Ausſprüchen über-

510) de Legibus II. S. 78. Φερε γαρ, ει τους νομοθετησαντας ἡμιν αὐτους τουτους ἑροιμεθα θεους, ἀρα ὁ δικαιοτατος βιος ἐστιν ἡδιστος, ἡ δυο ἐσον τινε βιω, ὁν ὁ μεν ἡδιστος ὠν τυγχανει, δικαιοτερος δ' ἑτερος· ει δη δυο φαιεν, ἑροιμεθ' αν ισως αὐτους παλιν — ποτερους δ' εὐδαιμονεστερους χρη λεγειν, τους τον δικαιοτατον ἡ τους τον ἡδιστον διαβιουντες βιον; ει μεν δη φαιεν, τους τον ἡδιστον, οτοπος αὐτων ὁ λογος αν γιγνοιτο.

511) de Republ. X. S. 310. 318-322. S. 320. οὐτως ἀρα ὑπολητεον περι του δικαιου ἀνδρος, εαν τ' εν πενια γιγνηται, ἐαν τ' εν νοσοις, ἡ τινι ἀλλῳ των δοκουντων κακων, ὡς τουτῳ ταυτα εις ἀγαθον τι τελευτησει ζωντι ἡ και ἀποθανοντι.

überein, wo er ſagt: man müße ſittlich handeln, ohne alle Rückſicht auf die Folgen, auf das Wohl und Wehe, ja wenn ſelbſt die Erfüllung unſerer Pflicht uns in das gröſte Ungemach, ſelbſt in die augenſcheinlichſte Lebensgefahr ſtürzte; und man müße ſeine Pflicht thun, den Erfolg und was es für Einfluß auf unſer Leben und Schickſal habe, Gott überlaſſen [512]). Dieſer anſcheinende Widerſpruch rührt theils daher, daß er in jenen Stellen als Geſetzgeber zu dem Volke ſpricht, dem er nicht ſo viel Selbſtſtändigkeit und Adel der Seele zutraut, um reiner ſittlicher Maximen fähig zu ſeyn. Denn der Menſch überhaupt iſt ein vernünftig ſinnliches Weſen; vermöge ſeiner Sinnlichkeit iſt er für Luſt und Unluſt empfänglich. Nur allein der Weiſe erhebt ſich gleichſam über ſeine ſinnliche Natur [513]). Die Haupturſache aber liegt doch in dem

512) Phaedo S. 156, 157. de Legib. I. S. 45. IX. S. 24. Gorgias S. 142. μη γαρ τουτο μεν, το ζην ὁποσον δη χρονον τον γε ὡς αληθως ἀνδρα, ευκτεον εϛι, και ου φιλοψυχητεον, αλλ' επιτρεψαντα περι τουτων τῳ θεῳ και πιϛευσαντα ταις γυναιξιν, ὁτι την εμαρμενην ουδ' αν εἰς εκφυγοι, το επι τουτῳ σκεπτεον, τιν' αν τροπον τουτον ὁν μελλει χρονον βιωναι, ὡς αριϛα βιῳη. S. 172. Epiſtola VII. S. 115.

513) de Legib. V. S. 215. νυν ουν δη περι μεν επιτηδευματων ὁια χρη επιτηδευειν, και περι ἁυτου ἑκαϛου, ποιον τινα χρεων ειναι λελεκται σχεδον ὁϛα θεια εϛι. τα δ' ανθρωπινα νων ἡμιν ουκ ειρηται· δει δε' ανθρωποις γαρ διαλεγομεθα, αλλ' ου θεοις. εϛι δη φυϛει ανθρωπειον μαλιϛα ἡδοναι και λυπαι και· επιθυμιαι. εξ ὡν αναγκη το θνητον παν

gen, dann, und auf die Art, wie er ſoll, und er iſt in jedem Betracht glückſelig [517]).

Hierzu kommt noch, daß die Vernunftthätigkeit und das ſittliche Handeln ſelbſt mit Vergnügen verknüpft iſt, welches deſto reiner, erhabener und reeller iſt, je mehr die Vernunft die edelſte und höchſte Kraft des Menſchen iſt, und an Würde alles, was den Körper angehet, weit übertrifft [518]). Plato betrachtet dieſes nicht bloß als Thatſache, ſondern er ſucht auch dieſes Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückſeligkeit auf Beweiſe zu gründen, deren Beweiskraft nur allein in der Amphibolie des Begriffs von Gut, und in der Doppelſinnigkeit gewiſſer griechiſchen Ausdrücke beruhet, z. B. glückſelig iſt man durch den Beſitz des Guten; das Gute beſitzt man aber durch ſittliches Handeln; durch Sittlichkeit wird man alſo glückſelig [519]). Wer ſittlich handelt, der handelt auch gut; wer gut handelt (ſein Beſtes wahrnimmt), iſt auch glück-

517) de Republica IX. S. 270. τῳ φιλοσοφῳ αρα ἑπομενης ἁπασης της ψυχης και μη ϛασιαζουσης, ἑκαϛῳ τῳ μερει ὑπαρχει εις τ' αλλα, τα ἑαυτου πραττειν και δικαιῳ ειναι, και δη και τας ἡδονας τας ἑαυτου ἑκαϛον και τας βελτιϛας και εις το δυνατον τας αληθεϛατας καρπουϛθαι. IV. S. 375, 376 Epinom. S. 274, 275. de Legib. V. S. 213. I. S. 19. δυο γαρ ἀυται πηγαι (ἡδονη και λυπη) μεϑεινται φυϲει ρειν· ὧν ὁ μεν αρυττομενος ὁϑεν τε δει και ὁποτε και ὁποϲον, ευδαιμονει. —

518) Philebus S. 211. de Republica IX. S. 267-270.

519) Alcibiades I. S. 30. ουκουν ευδαιμονες δι' αγαθων κτηϲιν — κτωνται δε ταυτα τῳ εν και καλως πραττειν — το ευ αρα πραττειν αγαθον — ουκουν καλον ἡ ευπραγια.

glückſelig [520]). — Beweiſe, die nur das zu beweiſende vorausſetzen, und durch die richtige Bemerkung, daß Sittlichkeit und Glückſeligkeit auf dieſer Welt nicht immer in vollkommener Proportion angetroffen wird, alle Kraft verlieren [521]).

Endlich zeigt er, daß durch Sittlichkeit auch die äuſſere Glückſeligkeit begründet werde. — Der ſittlich gute Menſch erreicht immer noch am beſten ſeine Zwecke, und iſt in allen Unternehmungen glücklich, denn er ſetzt ſich nichts Unvernünftiges vor. Er beſitzt Weisheit, um von allen Dingen den beſten Gebrauch zu machen. — Er würde zwar recht handeln, wenn auch ſeine Zeitgenoſſen ihm und ſeinem Charakter keine Gerechtigkeit wiederfahren lieſſen. Allein, wenn er auch eine Zeitlang verkannt worden, ſo wird doch die Liebe und Achtung, welche er endlich gewiß erhält, auf ſein äuſſeres Wohl einen groſſen Einfluß haben. Endlich kann er ſich auch des Wohlgefallens Gottes verſichern und ſich überzeugen, daß alle ſeine Schickſale väterlich von ihm geleitet werden; daß nichts Uebels ihm begegnen kann, und alles zu ſeinem Beſten ausſchlagen wird. Bei ſeinem Tode ſiehet er mit ruhigem Gewiſſen einer freudigen Zukunft entgegen, welche ihn an das Ziel aller ſeiner Hofnungen führen wird; da erwartet er die ſchönſten Belohnungen ſeiner Tugend, die ſich zu den gegenwärtigen eben ſo verhalten, wie die Ewigkeit zu dieſer kurzen Lebenszeit [522]).

520) Alcibiades I. S. 30. ὁςις καλως πραττει, ουχι και ευ πραττει; οἱ δ' ευ πραττοντες, ουκ ευδαιμονες; Gorgias S. 130, 131. de Legibus II. S. 77.

521) Gorgias S. 112, 113. Phileb. S. 298.

522) de Republica X. S. 310. 318 322. 337. I. S. 153. Euthydemus S. 20. ſeq.

Der ſittliche Zuſtand des Menſchen iſt alſo nach Plato das höchſte Gut. Erſt an ſich als innere Vollkommenheit und Aehnlichkeit mit Gott betrachtet; zweitens als Quelle der innern und äuſſern Glückſeligkeit. Unſittlichkeit iſt in allen drei Rückſichten das gröſte Uebel [523]).

Wir ſuchen in Platos Schriften vergeblich nach einem Syſtem der Pflichten, ungeachtet er faſt alle, einige nur beiläufig, andere ausführlicher berühret hat. Denn es fehlt ihm noch an einem Princip zur ſyſtematiſchen Ableitung derſelben. Das einzige, was einem Princip ähnlich ſiehet, iſt Achtung gegen die Vernunft, und vernünftige Weſen. Aber er braucht es nur als Grundſatz der Selbſtpflichten [524]). Die meiſten Sittenvorſchriften ſtehen in Beziehung auf den ſittlichen Charakter und die vier Aeuſſerungen deſſelben, Weisheit, Mäſſigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, und ſind theils Aufzählungen der Eigenſchaften, welche aus jenen flieſſen, theils Regeln zur Bildung des ſittlichen Charakters. Bei dieſer Anſicht, welche unter allen griechiſchen und römiſchen Philoſophen die herrſchende iſt, konnte man nicht leicht auf die Idee eines Princips der Pflichten kommen. Zudem betrachtete Plato die Pflichtenlehre meiſtens in Beziehung auf die bür-

ſeq. Phaedo S. 152. 256-258. Gorgias S. 168, 169. 164, 172.

523) de Republica IX. S. 265, 266. 268-270. Theaetet. S. 121, 122. de Legib. V. 218. de Republ. IV. S. 378, 379. X. S. 321. I. S. 153. Gorgias S. 100, 101, 131, 132. 168. 172.

524) de Legib. V. S. 203.

bürgerliche Geſetzgebung, wo er es für überflüſſig, ja ſogar für unmöglich hielt, Vorſchriften für alle beſondere Verhältniſſe und Lagen zu geben; weit ſicherer und beſſer ſchien es ihm da, auf einen guten Charakter zu ſehen; denn wo der vorhanden ſey, da bedürfe es keiner ſolchen ins Detail gehenden Regeln, weil ſie jeder gebildete ſelbſt finden werde und finden müſſe [525]).

Ungeachtet dieſes Mangels eines Princips zur Beſtimmung des Materialen und Formalen der Pflichtenlehre, enthält doch dieſer Theil von Platos Philoſophie manches Merkwürdige, z. B. von den Pflichten der Keuſchheit und Gerechtigkeit. In Anſehung der erſtern wird nicht nur die Befriedigung des Geſchlechtstriebs auſſer der Ehe, ſondern auch die Knabenſchänderey überhaupt als pflichtwidrig betrachtet, aus dem richtigen Grunde, weil Geſchlechtstrieb keinen andern Zweck als die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts und jede Befriedigung deſſelben, welche nicht dieſen Zweck hat, gegen Vernunft und Natur iſt. Denn wer jenem unnatürlichen Laſter ergeben iſt, mordet gleichſam in ſeiner Perſon das Menſchengeſchlecht [526]). Zu einer ſolchen Reinheit erhebt ſich kaum wieder ein griechiſcher Philoſoph.

Die negative Pflicht der Gerechtigkeit, **kein Unrecht zu thun**, hat Plato in der gröſten Allgemeinheit aufgeſtellt, ungeachtet er den ächten Beſtimmungsgrund derſelben verkannte. Denn gewöhnlich glaubte man ſich

525) de Republica IV, S. 337, 338.

526) de Legibus VIII. S. 412-424. S. 418. αυτα γαρ ταυτα ην το παρ εμου λεχθεν, ότι τεχνην εγω προς τουτον τον νομον εχομι, του κατα φυσιν χρησθαι τη της παιδαγωγιας συνουσια· του μεν αρρενος απεχομενους, μη κτεινοντας τε εκ προνοιας το των ανθρωπων γενος. —

ſich nur verpflichtet, ſeinem Freund kein Unrecht zuzufügen, gegen Feinde hielt man aber alles für erlaubt. Und ſelbſt Sokrates ſchien dieſe Ausnahme zu billigen, ungeachtet er ſie ſelbſt in der Ausübung nicht befolgte [527]). Allein Plato drückt dieſe Pflicht allgemein aus: Man darf keinem Menſchen, auch ſelbſt ſeinem Feinde kein Unrecht thun. Denn es ſtreitet mit dem Charakter des gerechten Mannes und es iſt ſchändlich, einen andern wiſſentlich zu beleidigen, zu beſchädigen; daher darf man auch nicht Unrecht mit Unrecht vergelten. Er ſetzt hinzu: durch Unrecht werde derjenige, dem es angethan wird, verſchlimmert, in Anſehung der dem Menſchen eigenthümlichen Vollkommenheit, das iſt der Gerechtigkeit, d. h. der Beleidigte werde ungerechter. Dieſes ſey aber ein Widerſpruch, ja eine Unmöglichkeit, daß der Gerechte andere ungerechter mache. Allein wie jene Prämiſſe zu verſtehen ſey, iſt nicht angegeben, und daher iſt auch der Beweis ohne alle Kraft. Und wenn man auch zugeben wollte, er habe gemeint, durch Ungerechtigkeit werden auch andere zu unerlaubten Handlungen verleitet, ſo folgt daraus nicht, daß man nicht Unrecht thun ſoll, wenn dieſe Pflicht nicht vorher ſelbſt ſchon deducirt iſt [528]).

Auch

527) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 2. §. 13-19.

528) Crito S. 113. ουδαμως αρα δει αδικειν, ουδε αδικουμενον αρα ανταδικειν, ως δι πολλοι οιονται· επειδη γε ουδαμως δει αδικειν — ουτε αρα ανταδικειν δει, ουτε κακως ποιειν ουδενα ανθρωπων, ουδ' αν ὁτιουν παθχη ὑπ' αυτων. de Republ. I. S. 161, 162, 163. αλλ' η δικαιοσυνη, ουκ ανθρωπινη αρετη; και τουτ' αναγκη, και τους βλαπτομενους αρα των ανθρωπων αναγκη αδικωτερους γιγνεσθαι. αρ' ουν τη μουσικη ὁ μουσικους ανθρωπους ἁπαν-

Auch gegen Sclaven ſoll man ſich keiner Ungerechtigkeit erlauben. Hier muß ſich die ächte moraliſche Geſinnung am unzweideutigſten offenbaren, da die Willkühr keine Strafen zu befürchten hat; und wer an Menſchen, die ganz ſeiner Gewalt überlaſſen ſind, nicht ungerecht handelt, von dem kann man gewiß überzeugt ſeyn, daß er die Gerechtigkeit ohne Verſtellung liebt, und daß die Tugend die ſchönſten Früchte in ihm hervorbringen wird 529).

Ungeachtet aber mehrere vortreffliche Gedanken der Art vorkommen, welche auch die fortſchreitende moraliſche Aufklärung beweiſen, ſo können wir ſie doch hier nicht aufnehmen, weil ſie bloß rhapſodiſch vorgetragen ſind.

Dem Princip der Sittlichkeit giebt Plato die gröſte Ausdehnung. Es iſt nicht allein gültig für jeden einzelnen Menſchen, für alle Verhältniſſe ſeines Lebens, und beſtimmt den oberſten Zweck, auf welchen ſich alle ſeine Handlungen beziehen müſſen, ſondern es findet auch Anwendung auf den Staat. Er will nicht nur, daß der Staat dem höchſten Zweck der Menſchheit in ſeiner Einrichtung und Verwaltung nicht widerſprechen, ſondern auch, daß er dem moraliſchen Ideale entſprechen ſoll. Es giebt eine Verfaſſung des Staats, welche der ſittlichen Beſchaffenheit des Gemüths ähnlich iſt, und ſich durch eben dieſelben Merkmale zu erkennen giebt. Weisheit, Mäſſigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, ſind daher nicht nur Eigenſchaften der einzelnen Menſchen, ſondern auch der Staaten, und ihre Wirklichkeit iſt die Bedingung der höchſten

ναντα ποιειν — αλλα τη δικαιοσυνη δη οι δικαιοι αδικους; η και ξυλληβδην αρετη οι αγαθοι κακους; αλλα αδυνατον.

529) de Legib. VI. S. 390-304.

ſten Glückſeligkeit des Staates. Die Möglichkeit dieſer vollkommenen Analogie beruhet auf dem Begriff von dem Weſen der Sittlichkeit, welche nach Plato in der vollkommenſten Harmonie des Mannichfaltigen beſtehet. Verfolgt man dieſe Idee weiter, ſo ergiebt ſich das Reſultat daß Plato nur ein Ideal des Staates zeichnete, das iſt die Grundſätze der Vereinigung unter die Geſetze der Vernunft, zu einer Geſellſchaft, in welcher es möglich iſt, alle Zwecke der Menſchheit auf die vollkommenſte Weiſe zu erreichen.

Ein Staat iſt die Vereinigung einer Anzahl von Menſchen unter allgemeine Geſetze, deren Entſtehungsgrund in der Unzulänglichkeit eines Jeden Einzelnen ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen liegt [530]). Jeder Menſch hat als ſinnliches Weſen einen eigennützigen Trieb, vermöge deſſen er nur auf ſich und ſeinen Vortheil denkt, und ſein Vergnügen beabſichtiget. Die Selbſtliebe beſtimmt ihn, ſein Intereſſe über alles andere zu ſetzen. Bei dieſer Denkungsart iſt keine Vereinigung zu einer Geſellſchaft möglich. Daher ſind Geſetze nothwendig, welche vorſchreiben, nicht was für den Einzelnen vortheilhaft, ſondern was für Alle und Jede und für das Ganze gut und recht iſt. Dieſe Geſetze giebt die Vernunft [531]). Der Wille, dieſe Geſe-

tze

530) Definit. S. 298. πολις οικησις πληθους ανθρωπων κοινοις δογμασι χρωμενων· πληθος ανθρωπων ὑπο νομον τον αυτον οντων. Vergl. de Legib. IV. S. 178. ἀς δε ωνομακαμεν νυν, ουκ εισι πολιτειαι, πολεων δε οικησεις, δεσποζομενων τε και δουλευουσων, μερεσιν εαυτων τισι 183, 184. de Republica II. S. 230. ſeq.

531) Politicus S. 114. 115. de Legib. IX. S. 47. ὡς αρα νομους ανθρωποις αναγκαιον τιθεσθαι, και ζην κατα νομους, η μηδεν διαφερειν των παντη αγριωτατων θηριων. S. 48. — αλλ'

επι

tze zu befolgen, und den Privatvortheil dem gemeinen Beſten unterzuordnen, iſt das einzige feſte Band, welches alle Glieder zu einer groſſen Geſellſchaft verbindet und zuſammenhält. Das Vernunftgeſetz muß allgemeine Maxime aller Mitglieder werden [532]).

Der letzte Zweck des Staats iſt Freiheit und Einigkeit. Einigkeit und Freundſchaft findet dann ſtatt, wenn alle Bürger gerecht ſind, oder einem und demſelben Geſetz der Vernunft gehorchen, kein getheiltes Intereſſe haben, das was, jeder beſitzt, für gemeinſchaftliches Eigenthum anſehen. Die wahre Freiheit beſtehet nicht in Zügelloſigkeit und Ungebundenheit von allen Geſetzen; denn daraus folgt Anarchie und Unterdruckung der Freiheit andrer, ſondern in der allgemeinen Unterwürfigkeit unter das Geſetz der Vernunft. Wo nicht Menſchen, ſondern Gott und Vernunft durch Geſetze herrſchen, da iſt wahre Freiheit, da giebt es keine Deſpoten, und keine Sclaven, ſondern alle Bürger ſind frei, einig und wohlwollend unter einander [533]).

Es

επι πλεονεξιαν και ιδιοπραγιαν ἡ θνητη Φυσις αυτον ὁρμησει αει, Φευγουσα μεν αλογως την λυπην διωκουσα δε την ἡδονην· του δε δικαιοτερου τε και αμεινονος επιπροσθεν αμΦω τουτω συζησεται. de Legib. V. S. 213, 214. — I. S. 45. IV. S. 181. 183.

532) de Legib. IX. S. 47. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις I. S. 45. επι δε πασι τουτοις λογισμος, ὁ, τι ποτ' αυτων αμεινον η χειρον· ὁς γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασαι.

533) de Legib. III. S. 139. ὁτι την παλιν ελευθεραν τε ειναι δει και εμΦρονα, και ἑαυτῃ Φιλην·

140.

eigenen Geſchäfte unter dem Schutze und im Gehorſam der Geſetze [538])

Die Bedingung von dem Wohlſtande des Staats iſt: daß jeder dieſer drei Stände das Seinige (ſeine Pflicht) thue, ohne ſich in den Wirkungskreis des andern einzumiſchen; daß der Regent nichts mehr noch weniger als Regent, aber dieſes in der größten Vollkommenheit ſey, daß der Vertheidiger nur allein mit der Beſchützung des gemeinen Weſens beſchäftiget, und der Bürger nichts weiter als Bürger und Unterthan ſey [539]). Dieſes iſt der Grund der Analogie zwiſchen der tugendhaften Beſchaffenheit des menſchlichen Gemüths und der vollkommenen Verfaſſung eines Staats. So wie es in dieſem drei Stände, ſo giebt es in dem Gemüthe drei Kräfte und Principe Die Vernunft iſt der Regent, die Gefühle die Gehülfen und Mitſtreiter der Vernunft, die Regungen des ſinnlichen Begehrungsvermögens ſind die Unterthanen. Was die Vernunft in dem Menſchen iſt, das iſt der regierende Stand im Staate. u. ſ. w. Das richtige Verhältniß der Unterordnung, nach dem Princip, Jedes thue das Seine, iſt die Bedingung des ſittlichen Zuſtandes, aus welchem die vier Tugenden in Begleitung mit Harmonie und Glückſeligkeit entſpringen im einzelnen Menſchen, wie im Staate. Der Staat iſt nehmlich weiſe, inſofern er wohlberathen iſt, das heißt, wenn Bürger da ſind, welche die Wiſſenſchaft und den guten Willen beſitzen, für

538) de Republ. V. S. 31. IV. S. 349. ſeq.

539) de Republ. IV. S. 353. εθεμεθα δε δηπου, και πολλακις ελεγομεν, ὁτι ἑνα ἑκαστον ἐν δεοι επιτηδευειν των περι την πολιν, ἑις ὁ αυτου ἡ φυσις επιτηδειοτατη πεφυκοια ειη.

für das allgemeine Beſte, für die vollkommenſte Einrichtung und das beſte Verhalten des Staats gegen ſich und gegen andere zu ſorgen. Dieſe Wiſſenſchaft beſitzen die Regenten, ſie regieren durch Vernunft den ganzen Staat. Durch dieſe wenigen iſt der ganze Staat weiſe [540]). Tapfer iſt der Staat durch die Tapferkeit ſeiner Vertheidiger, wenn ſie richtige dem Geſetz gemäſſe Begriffe von dem haben was zu fürchten und nicht zu fürchten iſt und nach dieſen bei allen Gefahren und Reizungen der Sinnlichkeit ſtandhaft handeln [541]). Mäſſigkeit iſt in dieſem Staate anzutreffen, inſofern die regelloſen Begierden und Gefühle des großen Haufens von den durch die Vernunft beſtimmten Gefühlen und Maximen, überhaupt von der Vernunft und Weisheit der Gebildeten in Gehorſam und Ordnung erhalten werden; inſofern alle Glieder des Staates, wenn ſie auch noch ſo verſchieden in Anſehung des Geiſtes, des Körpers und des Vermögens ſind, in dem Puncte einig ſind, wer in dem Staate regieren und regieret werden ſoll. Dieſe Einigkeit, Ordnung und Harmonie verdient vorzüglich den Namen der politiſchen Mäßigkeit [542]. Die Gerechtigkeit iſt die Maxime, nach welcher der Staat organiſirt iſt, daß nehmlich jeder Bürger dasjenige thue, wozu er Anlagen und Fähigkeiten hat, wozu er beſtimmt iſt; der Wille ſeine Pflicht zu erfüllen, ſein Amt und Geſchäft treu zu verrichten, ohne ſich um andere Geſchäfte zu bekümmern, oder ſich in einen Stand einzudrängen, zu welchem er nicht brauchbar iſt. Dieſe Maxime giebt erſt dem Staat ſeine Feſtigkeit, ſie iſt es, welche die Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit

540) de Republ. IV. S. 343-345.

541) de Republ. IV. S. 345-348.

542) de Republ. IV. S. 349-352.

des Staats begründet. Nach dieſer Maxime verfahren auch die Richter bei Verwaltung der Gerechtigkeit, indem ſie darauf ſehen, daß keiner ſich fremden Eigenthums anmaſſe, aber auch nicht des Seinigen beraubt werde [543]).

Es erhellet ſchon aus dieſen wenigen Zügen, daß Plato ein Ideal zeichnet, welches nie in der Wirklichkeit vorkommt, indeſſen doch den Nutzen haben kann, daß man nach ihm wirkliche Staatenverbindungen ihrer Vollkommenheit näher bringet. Nach ſeiner Idee iſt der vollkommenſte Staat eine Verbindung einer Anzahl von Menſchen, von verſchiedenen Anlagen und Fähigkeiten, zu einem moraliſchen Ganzen, welches ſich gleichſam ſelbſt organiſirt. Die Hauptidee, auf welche alles bezogen wird, iſt Uebereinſtimmung mit dem Vernunftgeſetz, Harmonie [544]). Dieſe Uebereinſtimmung kann aber gedoppelt ſeyn, eine rechtliche und eine ſittliche. Da aber Plato nicht zwiſchen dem Rechtsgeſetz und dem Sittengeſetz unterſcheidet, ſo wurde er durch dieſe Idee verleitet, die rechtliche Harmonie, Freiheit, die mit jedes Andern Freiheit beſtehen kann, mit der ſittlichen zu verwechſeln. Und daraus laſſen ſich manche Eigenheiten dieſes idealiſchen Staats erklären z. B. daß anſtatt der Achtung und Sicherung des Eigenthums, eine allgemeine Güter- ja auch Weibergemeinſchaft eingeführt wird, weil aus dem Beſitz eines Eigenthums getheiltes Intereſſe entſpringt, welches die

543) de Republ. IV. S. 352-357. χρηματιστικου, επικουρικου, φυλακικου γενους οικειοπραγια, ἑκαστου τουτων το ἑαυτου πραττοντος εν πολει, δικαιοσυνη τ' αν ειη και την πολιν δικαιαν παρεχοι.

544) de Legib. V. S. 229. και κατα δυναμιν ὁιτινες νομοι μιαν ὁτι μαλιστα πολιν απεργαζονται, τουτων ὑπερβολη προς αρετην ουδεις ποτε ὁρον αλλον θεμενος, ορθοτερον ουδε βελτιω ζητεται.

die Eintracht der Bürger ſtöhrt, und den Gemeingeiſt hindert [545]); alſo anſtatt die äuſſere Freiheit Geſetzen zu unterwerfen, die Freiheit ſelbſt beſchränkt; daß jedem Bürger ſein beſtimmter Wirkungskreis angewieſen wird, den er nicht mit einem andern vertauſchen darf; daß das meiſte auf Erziehung berechnet iſt, nicht auf Geſetze, und daß die Erziehung von Staats wegen ein für allemal unabänderlich feſtgeſetzt wird u. ſ. w. Es zeigt ſich aber auch die Folge von dem nicht völlig entwickelten Begriffe von dem Geiſte der Sittlichkeit, der nicht genug Legalität von Moralität unterſcheidet, nach welchem eine Uebereinſtimmung mit Geſetzen der Vernunft ſchon für zureichend gehalten wird, um einem ganzen Staate den Charakter eines moraliſchen zu ertheilen.

Ungeachtet aber die Hauptidee in dieſem Grundriß eines idealiſchen Staates verfehlt iſt, ſo enthält er doch auch mehrere treffliche Ideen. Selbſt der ſo oft verkannte und mißverſtandene Ausſpruch, daß **das menſchliche Elend nicht eher aufhören werde, bis Phi-**

545) In den Büchern von der Republik ſchränkt ſich dieſe Weibergemeinſchaft blos auf die Vertheidiger ein, die überhaupt nichts eigenthümlich beſitzen ſollen. Aber in dem 5. Buche der Geſetze S. 229. ſetzt er überhaupt das Ideal des Staates darin, daß vollkommene Einheit in dem Staate herrſche, welche nur dann möglich ſey, wenn alles Eigenthümliche aufhöre; wenn Weiber, Kinder, Güter alles gemeinſchaftlich ſey; wenn das, was die Natur zum eigenen Gebrauch gegeben, z. B. die Sinnorgane, nur für das gemeine Weſen gebraucht würde; wenn in Tadel und Lob, Luſt und Unluſt die gröſte Einförmigkeit ſtatt fände. Allein, ſetzt er hinzu, dieſes Ideal iſt für die Erdenbewohner nicht gemacht, und nur Annäherung an daſſelbe für ſie möglich.

loſophen regieren, oder die Regenten wahre Philoſophen ſind [546]) iſt eine groſſe Wahrheit, auf welche ihn die Erwägung der groſſen und ſchweren Pflichten eines Regenten, deren vollkommene Erfüllung nur von Menſchen erwartet werden kann, welche auſſerordentliche Talente und die ſeltenſten Kenntniſſe mit einem durchaus moraliſchen Charakter verbinden, und der groſſe Abſtand, zwiſchen dem was iſt, und was ſeyn ſoll, führte zumal wenn man bedenkt, wie viel damals waren, die ſich dünkten im Stande zu ſeyn, das Steuerruder des Staates zu führen, und wie ſehr ſelbſt Sophiſten dieſen Dünkel beförderten, wenn ſie die Regierungskunſt für eine Summe Geldes zu lehren verſprachen, die doch nichts als Regeln enthielt, wie man ſich die Gunſt des groſſen Haufens verſchaffen könne.

Nach dem Plato hat die Regierungskunſt, deren vorzüglichſter Theil die Geſetzgebung ausmacht, einen weit höhern Zweck. Nicht das Angenehme, ſondern das Gute, nicht die Vermehrung der phyſiſchen Macht, oder die Sorge für das Vergnügen des Volks, ſondern die ſittliche Veredelung aller Mitglieder des Staats und die Erhaltung des gemeinen Weſens in ſeinem innern Wohlſtande, iſt der Gegenſtand, mit welchem ſich die Re-

546) de Republ. V. S. 52. 53. εαν μη ἡ οἱ φιλοσοφοι βασιλευωσιν εν ταις πολεσιν, ἡ οἱ βασιλεις τε νυν λεγομενοι και δυναςαι φιλοσοφησωσι γνησιως τε και ἱκανως, και τουτο εις ταυτον ξυμπεσῃ δυναμις τε πολιτικη και φιλοσοφια, των δε νυν πορευομενων χωρις εφ' ἑκατερον αι πολλαι φυσεις εξ αναγκης αποκλεισθωσιν, ουκ εςι κακων παυλα ταις πολεσιν. δοκω δε, ουδε τῳ ανθρωπινῳ γενει.

Regierungskunſt beſchäftiget [547]). Das übrige Detail gehört nicht hieher.

Wie wichtig dem Plato die Erziehung geweſen, ſiehet man ſchon daraus, daß er ſich ſo weitläufig darüber ausbreitet. Er hält ſie mit Recht für eine der wichtigſten Staatsangelegenheiten, denn der Staat muß gute Bürger ſelbſt erziehen. Die Bildung des Menſchen, ſein Charakter, ſein Werth und Unwerth hängt faſt ganz allein von der Beſchaffenheit ſeiner Erziehung ab [548]).

Die Erziehung kann verſchiedene Zwecke haben, z. B. gewiſſe Geſchicklichkeiten, Kunſtfertigkeiten; aber es muß einen gewiſſen allgemeinen, höchſten Zweck geben, welcher bei der Erziehung jedes Menſchen vorgeſetzt werden muß, und wodurch man Anſprüche auf den Namen eines gebildeten Menſchen (πεπαιδευμενου) erlangt. Dieſer Zweck beſteht darin, den Wunſch und das thätige Streben hervorzubringen, ein guter und vollkommener Bürger zu ſeyn, der mit Gerechtigkeit zu regieren und zu gehorchen verſteht, oder mit einem Worte, der ſich ſelbſt mit Vernunft beherrſchen kann. Durch „das Sittengeſetz, durch die Begriffe von Tugend und Laſter muß der

547) Politicus S. 114-116, 79, 80, 81. 95, 97. de Republ. II. S. 229. IV. S. 342, 358, de Legib. I. S. 17, IV. 176. V. S. 236. VII. S. 380. Gorgias S. 40. 144, 147.

548) de Legib. VI. S. 279. ανθρωπος δε ως φαμεν ημερον (ζωον). ομως μην παιδειας μεν ορθης τυχον και φυσεως ευτυχους, θειοτατον ημερωτατον τε ζωον γιγνεσθαι φιλει· μη ικανως δε η μη καλως τραφεν, αγριωτατον οπόσα φυει γη. de Republ. IV. S. 334, 335.

Begriff und Zweck der Erziehung beſtimmt werden [549]). Plato unterſcheidet die phyſiſche und geiſtige Erziehung, die erſte ordnet er aber der letzten unter. Der Zweck der letzten iſt alſo der Hauptzweck aller Erziehung [550]).

Die Erziehung gehet alſo darauf, in den Kindern ſolche Geſinnungen hervorzubringen, welche von ihnen, wenn ſie erwachſen ſind, gefodert, und von ihrer gebildeten Vernunft gebilliget werden können; daß ſie, noch ehe ihre Vernunft gebildet iſt, dasjenige zu lieben und zu billigen, zu haſſen und zu verwerfen gewohnt werden, was ſie lieben und haſſen ſollen [551]). Dieſe Erziehung be-

549) de Legib. I. S. 46. ὑτω και κακια δε και αρετη σαφεςερον ἡμιν διηρθρωμενον αν ειη· εναργεςερου δ' αυτου γενομενου, και παιδεια και τ' αλλα επιτηδευματα ισως εςαι μαλλον καταφανη. S. 43. ου γαρ ταυτα ἡγουμεναν, ὡς εοικεν, ειναι παιδειαν, ποιουσαν επιθυμητην τε και εραςην του πολιτην γενεσθαι τελεον, αρχειν τε και αρχεσθαι επιςαμενον μετα δικης. ταυτην την τροφην αφορισαμενος ὁ λογος ὑτος, εξ ὡν φαινεται, νυν βουλοιτ' αν μονην παιδειαν προσαγορευειν· την δε εις χρηματα τεινουσαν, ἡ τινα προς ισχυν, ἡ και προς αλλην τινα σοφιαν ανευ νου, και δικης, βαναυσον τ' ειναι και ανελευθερον, και ὑκ αξιαν τοπαραπαν παιδειαν καλεισθαι.

550) de Republ. III. S. 310.

551) de Legib. II. S. 59. τοδε περι τας ἡδονας και λυπας τεθραμμενον αυτον ὀρθως, ὡςε μισειν μεν ἁ χρη μισειν, ευθυς εξ αρχης μεχρι τελους, ςεργειν δε ἁ χρη ςεργειν, τουτ' αυτο αποτε-

μειν

begreift, außer der harmoniſchen Cultur und Uebung aller geiſtigen Vermögen, vorzüglich die Bildung des Herzens durchs äſthetiſche Gefühl für die frühere Periode, und für die ſpätere, die Entwickelung des Vernunftvermögens.

Der Menſch hat einen eignen, ihn von allen andern Thieren unterſcheidenden Sinn für Ordnung, Harmonie, und Schönheit; mit der Entwickelung deſſelben gehet die eigentliche Bildung zur Humanität an [552]). Wenn alle Dinge, welche die Jugend umgeben, wenn alle Handlungen, die vor ihren Augen geſchehen, wenn alles, was ſie leſen, das Gepräge der Ordnung, Harmonie und Schönheit an ſich trägt, ſo wird dadurch der Sinn für das Schöne entwickelt und gebildet, daß ſie jede Abweichung und Disharmonie ſogleich bemerken, auch wenn ſie noch keine deutliche Erkenntniß davon beſitzen. Ihr Gemüth wird zuletzt ſo geſtimmt, daß es nur das Gute und Schöne lobt und billiget, das Häßliche und Böſe tadelt und verabſcheuet. Dieſes gehet endlich in den ganzen Charakter über, daß ſie auch nach keiner andern Maxime handeln [553]).

Die Schönheit und die Sittlichkeit ſind nach dem Plato ſehr nahe mit einander verwandt, daher glaubte er, daß die äſthetiſche Bildung die Vorbereitung zur moraliſchen ſey. Wir glauben daher, ſeine Gedanken von der

μαν τῳ λογῳ, και παιδειαν προσαγορευων, κατα γε την εμην δοξαν ορθως αν προσαγορευοις S. 72. παιδεια ἐστ' ἡ παιδων ὁλκη τε και αγωγη προς τον ὑπο του νομου λογον ορθον ειρημενον, και τοις επιεικεστατοις και πρεσβυτατοις δι' εμπειριαν ξυνδεδογμενον, ὡς ὀντως ορθος ἐστι.

552) de Legib. II. S. 60, 63, 65, 82.

553) de Republ. III. S. 291. ſeq.

Natur des Schönen an keinem ſchicklichern Platze, als hier, darſtellen zu können. Wahrſcheinlich verleitete die Doppelſinnigkeit der griechiſchen Worte καλος, αισχρος, καλλος, daß ſie, wie in andern Sprachen, ſowohl das Aeſthetiſche als das Moraliſche bedeuten, den Plato, die Aehnlichkeit in dem Begriffe aufzuſuchen; aber er hätte auch die Verſchiedenheit nicht übergehen ſollen. Daher wird das Prädikat der Schönheit nicht allein von Gegenſtänden des Geſichts und Gehörs, ſondern auch von Geſetzen, Geſinnungen, Charaktern gebraucht [554].

Da dieſes Prädicat ſo verſchiedenen und entgegengeſetzten Dingen beigelegt wird, die ſo ſehr in ihren Merkmalen abweichen, auch ſelbſt vergänglich und veränderlich ſind; da aber die Schönheit ſelbſt, als etwas Unveränderliches gedacht wird, welches ſich immer gleich bleibt, ſo muß es eine urſprüngliche, abſolute Schönheit geben, welche an ſich an keinem Objecte angetroffen wird, ſondern nur in der Idee exiſtirt; und Objecte heißen darum ſchön, weil ſie etwas haben, welches dieſer Idee entſpricht [555].

In

554) Sympoſium S. 245, 246. Hippias mai. S. 41. de Republ. III. S. 292.

555) Phaedo S. 227, 228. Cratylus S. 345. Hippias mai. S. 29. ουχ' ὁιος' ει μεμνησθαι, ὁτι το καλον αυτο πρωτων, ὁ παντι, ᾧ αν προσγενηται, ὑπαρχει εκεινῳ καλῳ ειναι, και λιθῳ και ξυλῳ και ανθρωπῳ και θεῳ και ἁπασῃ πραξει και παντι μαθηματι; Sympoſium S. 247. ουδ' αυ φανταζθησεται αυτο το καλον, ὁιον προσωπον τι, ουδε χειρες, ουδε αλλ' ουδεν, ὡν σωμα μετεχει' ουδε τις λογος, ουδε τις επιστημη. ουδε που ον εν ἑτερῳ τινι, ὁιον εν ζωῳ, ἡ εν γῃ, ἡ εν ουρανῳ, ἡ εν τῳ αλλῳ' αλλα αυτο καθ' αυτο μεθ' αυτου μονοειδες ἀει ον.

In dieſem Begriff, welchen zu beſtimmen das Geſchäft des Philoſophen iſt, ſucht Plato die Beantwortung der Frage: worin liegt der Grund, warum wir etwas ſchön oder häßlich nennen? Allein, um dieſe zu finden, hätte er zuvörderſt das Geſchmacksurtheil ſelbſt zergliedern müßen, um darin die Merkmale des Schönen zu finden. Darauf kommt er aber gar nicht, weil nach ſeiner Anſicht die Idee der Schönheit ſchon in dem menſchlichen Geiſte liegt, demſelben urſprünglich von der Gottheit mitgetheilt worden iſt, und überhaupt die Schönheit als etwas Objectives betrachtet, wovon die Norm eben in jener Idee angetroffen wird.

Von den Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand, wiſſen wir nur ſehr wenig. In dem Hippias wiederlegt er einige falſche Erklärungen von dem Schönen, (z. B. ſie ſey der gute Anſtand (πρεπον) oder das Nützliche) woraus nicht viel Licht über ſeinen eignen Begriff hervorgeht. In dem Sympoſium iſt mehr von der Liebe, welche das Schöne zum Gegenſtand hat, als von dem Schönen ſelbſt, die Rede. Indeſſen läßt ſich doch ſein Begriff aus einigen Aeußerungen errathen.

Was kann die abſolute Schönheit anders ſeyn, als Regelmäßigkeit, Harmonie und Symmetrie? Denn wo wir dieſe an einem Objecte antreffen, da nennen wir daſſelbe ſchön. Eben darin beſteht aber auch das Weſen der Sittlichkeit und der geiſtigen Vollkommenheit des Menſchen, wie wir oben geſehen haben [556]). Alſo findet eine gewiſſe Aehnlichkeit und Verwandtſchaft zwiſchen Sittlichkeit oder Tugend und der Schönheit ſtatt. Aber es iſt auch ein Unterſchied zwiſchen beiden. Schönheit iſt ein Gegenſtand der äußern Anſchauung, Sittlichkeit aber ein

556) Philebus S 317. μετριοτης γαρ και ξυμμετρια καλλος δηπου και αρετη πανταχου ξυμβαινει γιγνεσθαι.

ein Gegenſtand des Denkens. Beide verhalten ſich wie Grund und Folge. — Jede Tugend hat nehmlich gleichſam ihren eigenen Ton, ihre Miene und Bewegung, ihre beſondere Art ſich zu äußern. So wie nun jede Tugend und ihr Handeln eine durch die Vernunft bewirkte Harmonie und Ebenmaß iſt, ſo trägt auch das Aeußere, worin ſie ſich gleichſam abdruckt, daſſelbe Gepräge. Dieſes wird nun auf beſondere Gegenſtände übergetragen, ſo, daß man an denſelben eine Beziehung auf irgend eine Tugend oder Vollkommenheit des Geiſtes findet, oder vermißt; in dem erſten Falle iſt der Gegenſtand ſchön, in dem zweiten häßlich. — Ebenmaß und Regelmäßigkeit iſt aber nicht nur die Folge der Vollkommenheit des Geiſtes, ſondern auch des Körpers. **Schön iſt alſo überhaupt alles, was ſich auf eine Vollkommenheit des Geiſtes und des Körpers, oder auch eines bloßen Bildes derſelben bezieht, und mit derſelben als etwas Anſchauliches in Zuſammenhange ſteht, das Gegentheil iſt das Häßliche** [557]).

Es giebt alſo zwei Arten der Schönheit, die **geiſtige** und die **körperliche**. Denn es kann ein Körper an Geſtalt und Bewegung ſymmetriſch und harmoniſch ſeyn

557) de Legib. II. S. 62, 63. de Republ. III. S. 200, 291. ευλογια αρα και ευαρμοστια και ευσχημοσυνη και ευρυθμια ευηθειᾳ ακολουθει, ουχ ἡν ανοιαν ουσαν ὑποκοριζομενοι καλουμεν ὡς ευηθειαν, αλλα την ὡς αληθως ευ τε και καλως το ηθος κατεσκευασμενην διανοιαν. de Legib. II. S. 63. τα μεν αρετης εχομενα ψυχης ἡ σωματος, ειτε αυτης ειτε τινος εικονος, ξυμπαντα σχηματα τε και μελη, καλα· τα δε κακιας αυ, τ' ουιαντιον ἁπαν.

ſeyn, ohne daß das Innere des Geiſtes damit übereinſtimmt; es iſt aber auch der entgegengeſetzte Fall möglich. Wenn aber beide Arten in einem Subjecte zuſammen treffen, ſo iſt es das ſchönſte Object, was ſich für Menſchen denken läßt [558]).

Eine wichtige Bemerkung des Plato, welche weiter verfolgt, vielleicht mehrere Aufſchlüſſe über die Natur des Schönen herbeigeführt hätte, iſt es übrigens, daß das Schöne mit einem eigenthümlichen angenehmen Gefühl begleitet wird. Allein nach ſeiner Anſicht iſt dieſes unintereſſirte Wohlgefallen eine Folge der Schönheit, nicht ihr Weſen, und er hält es daher für einen Fehler, das Vergnügen zum Maaßſtabe bei Beurtheilung des Schönen zu machen [559]).

Das

558) Sympoſium S. 245, 246 de Repubſ. III. S. 294, 295. ὁτου αν ξυμπιπτῃ εν τε τῃ ψυχῃ καλα ηθη ενοντα, και εν τῳ σωματι ὁμολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, του αυτου μετεχοντα τυπου, τουτ' αν ειη καλλιστον θεαμα τῳ δυναμενῳ θεαϛθαι.

559) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' αυτα πεφυκεναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κνηϑεων προσφερεις. de Legib. II. S. 89. ουκουν ἡδονῃ κρινοιτ' αν μονον εκεινο ὀρθως, ὁ μητε τινα ωφελειαν, μητε αληθειαν, μητε ὁμοιοτητα απεργαζομενον παρεχεται, μηδ' αυ γε βλαβην, αλλ' αυτου τουτου μονου ενεκα γιγνοιτο του ξυμπαρεπομενου τοις αλλοις της χαριτος, ἡν αν τις καλλιϛα τις ονομασαι αν ἡδονην, ὁταν μηδεν αυτῃ επακολουθῃ. S. 90.

Das Wohlgefallen an dem Schönen, wenn es in den Charakter des Menſchen übergeht, nennt Plato die Liebe (ερως). Und es erklärt ſich nun, warum er einen ſo großen Werth auf die Liebe ſetzt, und ſie als die Schule der Tugend betrachtet; denn ſie iſt im Grunde nichts anders als das moraliſche Gefühl mit dem äſthetiſchen verbunden [560]

Nach Bildung des äſthetiſchen und moraliſchen Gefühls iſt das Hauptgeſchäft der Erziehung die Entwickelung und Bildung der Vernunft, damit man in ſeiner eigenen Vernunft die Gründe für ſeine Handelsweiſe entwickele, welche bisher auf bloßen Gefühlen beruhete, und den moraliſchen Ueberzeugungen dadurch Feſtigkeit und Dauer gebe. Die Hauptſache iſt dabei, der Vernunft die gehörige Richtung zu geben, daß ſie nicht im Dienſt der Sinnlichkeit ſtehe, ſondern ſich allein mit dem beſchäftige, was wahr und gut an ſich iſt, und ihr alles übrige Streben unterzuordnen, damit man nicht ſich ſelbſt, ſondern Wahrheit und Gerechtigkeit über alles ſchätze, und mit ſich ſelbſt vollkommen einig werde [561]).

Die-

560) Sympoſium S. 235, 236. 245, 246. Phaedrus S. 304, 302, 303. de Legib. IV. S. 176. VII. S. 415. ὁ δε (ερως) παρεργον μεν την του σωματος επιθυμιαν εχων, ὁρων δε μαλλον η ερων, τη ψυχη δεοντως της ψυχης επιτεθυμηκως, ὑβριν ηγηται την περι το σωμα του σωματος πληκμονην· το σωφρον δε και ανδρειον και μεγαλοπρεπες και το φρονιμον αιδουμενος ἁμα και σεβομενος.

561) de Republ. VII. S. 134-136. IX. S. 239. de Legib. II, S. 58, 59. Timaeus S.

Dieſes ſind die Hauptſätze der Platoniſchen Philoſophie, ſo weit wir ſie aus ſeinen Schriften kennen. Daß ſie ein zuſammenhängendes, harmoniſches Ganzes ausmachen, fällt in die Augen. Wenn man nichts weiter als dieſes unter Syſtem verſteht, ſo mag die Platoniſche Philoſophie das erſte, weit umfaſſende Syſtem des menſchlichen Wiſſens heiſſen; nur kann es nicht auf die Würde von Wiſſenſchaft Anſpruch machen, weil es auf Sätzen beruhet, die entweder unerwieſen oder halbwahr oder gar unbegreiflich ſind, und die Grundlage deſſelben einen Cirkel in ſich ſchließt, welcher ihm alle Haltbarkeit raubt. Denn nach ihm iſt die Gottheit als die abſolute Urſache als Princip der Weſen der Dinge, und daher die Quelle aller Wahrheit und Erkenntniß; und doch muß die Exiſtenz derſelben erſt durch die Vernunft erwieſen werden. Daß die Ideen die Formen ſind, nach welchen die Dinge gebildet worden, läßt ſich allenfalls wohl denken, aber nicht erweiſen, und die Uebergebung einer Möglichkeit in Erklärung der Gattungsbegriffe, mußte die ganze Ideenlehre einem Manne von nüchternen Geiſte, wie Ariſtoteles war, völlig verwerflich machen.

Plato legte eigentlich den erſten Grund zum Dogmatismus und insbeſondere dem Rationalismus, indem er theils den Satz des Widerſpruchs als Princip aller Wahrheit aufſtellte, theils annahm, daß die Ideen angeborne reine Begriffe ſeyen. Beide Vorſtellungsarten enthielten einiges Wahre und einiges Falſche unter einander gemiſcht, welches in alle folgende Syſteme auf verſchiedene Art überging, und bald ungeprüft angenommen, theils einſeitig beſtritten wurde. Der Hauptirr-

S. 426. 427, 428, 431, 430. το δε δη παιδαγωγησον αυτο (νουν) μαλλον που και πρυτερον παρασκευαζεον εις δυναμιν, ότι καλλιζον και αριζον εις την παιδαγωγιαν ειναι.

irrthum, daß der Grundſatz des Widerſpruchs das Princip auch der objectiven Wahrheit ſey, wurde nicht angefochten, weil er das Fundament aller folgenden Syſteme wurde.

Bei allem Einſeitigen und Irrigen enthielt doch Platos Philoſophie auch viele originelle Anſichten, manche wichtige Wahrheiten, und vorzüglich einen reichhaltigen Stoff zu weitern Unterſuchungen; ſie weckte und ſtärkte das Bedürfniß, in allem nach höheren Gründen zu forſchen. Ein Hauptverdienſt iſt aber unſtreitig die Begründung einer logiſch ſtrengen Methode, ohne welche wahrſcheinlich kein Ariſtoteles aus Platos Schule hervorgegangen ſeyn würde, und die Aufſtellung reinerer praktiſcher Grundſätze, welche auch nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Leben waren.

Erſter Anhang.

Chronologiſche Tafel

über die zweite Periode

der Geſchichte der Philoſophie.

Erſter Anhang.

Chronologiſche Tafel

über die zweite Periode

der Geſchichte der Philoſophie.

Jahre vor Chriſti Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geſchichte der Philoſophie	Andere Begebenheiten
399	95, 1	354	Die Sokratiker begeben ſich nach Megara	
389	97, 4	365	Plato reiſt das erſtemal nach Syracus	
384	99, 1	370	Ariſtoteles wird geboren	
	101		Pyrrho wird geboren	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	102		Aristoteles kommt nach Athen	
367	103, 2	387		Der ältere Dionysius stirbt
364	104, 1	390	Zweite Reise des Plato nach Syracus	
361	104, 4	393	Dritte Reise des Plato nach Syracus	
357	105, 4	397		Dionysius in Sicilien wird von Dion bekriegt
356	106	398		Alexander wird geboren
348	108, 1	406	Plato stirbt	
347	108, 2	405	Aristoteles begiebt sich zum Hermias	
343	109, 2	411	Aristoteles wird Lehrer des Alexanders	
342	109, 3	412	Epikur wird geboren	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	110		(Diodorus, Stilpo, Diogenes, Krates)	
339	110, 2	415	Speusipus stirbt	
			Xenokrates fängt an zu lehren	
337	110, 4	417		Schlacht bei Chäronea
336	111, 1	418		Tod des Königs Philipp, Regierungsantritt Alexanders
335	111, 2	419	Aristoteles fängt an in dem Lyceum zu lehren	
324	114, 1	430	Diogenes der Cyniker stirbt	Tod Alexanders des Großen
				Ptolemäus Lagi in Aegypten
322	114, 3	432	Aristoteles stirbt	
	116		Arcesilaus geboren	
314	116, 3	440	Xenokrates stirbt	

Jahr vor Chriſti Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geſchichte der Philoſophie	Andere Begebenheiten
	120		Zeno iſt berühmt	
	123		Pyrrho ſtirbt	
285	123, 4	469		Ptolemäus Philadelphus König in Aegypten
280	125, 1	474	Chryſipp geboren	
270	127, 2	483	Epikur ſtirbt	
	129		Cleanthes iſt berühmt	
			Zeno ſtirbt	

Zwei-

Zweiter Anhang.

Litteratur

der

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Anhang.

Litteratur der Geſchichte der Philoſophie.

1) Ueber Sokrates.

Sokratiſche Unterhaltungen über das Aelteſte und Neueſte aus der chriſtlichen Welt. Ein Verſuch. Leipzig 1786. 8.

Sokrates von W. F. Heller. Frankfurt am Main 1789. 2 Th. 8.

La Vie de Socrate par Franç. Charpentier. 3. Ed. Amſterd. 1699. 12. Deutſch von Thomaſius. Halle 1720. 8.

Jac. Guil. Mich. Waſſer Diſſertat de vita, fatis atque philoſophia Socratis. Oettingen 1720. 4.

The Life of Socrates — by Gilbert Cooper. London 1749. 8.

J. Hacker (Praeſ. Fr. Volkm. Reinhard) Imago vitae morumque Socratis e ſcriptoribus veteſtis. Wittenb. 1787. 4.

Joan Luzac Oratio de Socrate cive. Leiden 1796. 4.

Frid. Guil. Sommeri (Praeſ. Frid. Menzio) Diſſ. de Socrate nec officioſo marito, nec laudando patre familias. Leipzig 1716. 4.

Jo. Mat. Gesneri Socrates ſanctus paederaſta im zweiten Bande d. Commentat. Soc. reg. Gotting.

Jo. Andr. Kamm (Praeſ. J. Schweighaeuſer) Comment. Mores Socratis ex Xenophontis Memorab. delineati. Strasburg 1785. 4.

Claude Franç. Fraguier Diſſertation ſur l'ironie de Socrate, ſur ſon pretendu Demon familier, et ſur ſes moeurs. In Memoir. de l'Acad. des Inſcr. Tom. IV. und Deutſch in Hermanns Magaz. für die Philoſophie, 2 B.

Gott-

Gottfr. Olearii Diſſert. de Socratis Daemonio. Leipzig 1702.

Chr. Meiners von dem Genius des Sokrates, im 3. Bande ſeiner vermiſchten philoſophiſchen Schriften.

(Mehrere dahin gehörige Abhandlungen im deutſchen Muſeum, Berliner Monatsſchrift — — —)

Ueber den Genius des Sokrates. Frankfurt und Leipzig 1777. 8.

Ueber den Genius des Sokrates von B. J. C. Juſti. Leipzig 1779. 8.

An Eſſay on the Demon or divination of Socrates by R. Nares. London 1783. 8.

Der Genius des Sokrates. Ein Traum. In Cäſars Rhapſodien. Leipzig 1788. 8.

Ueber den Proceß des Sokrates von Tychſen in der Bibliothek der alten Litteratur und Kunſt, 1, 2. Stück.

Sigism. Frid. Dreſigii epiſtola de Socrate iuſte damnato. Leipzig 1738. 4.

Ueber die Verurtheilung des Sokrates von Nachtigall in der deutſchen Monatsſchrift. 1790. Jän. S. 127.

K. L. Richter de libera, quam Cicero vocat Socratis contumacia Commentat. I—III. Kaſſel 1788, 1789, 1790. 4.

Car. Em. Kettneri Diſſert. de Socrate mortem minus fortiter ſubeunte. Leipzig 1735. 4.

Frid. Menzii Diſſ. de Socratis methodo docendi in ſcholis non omnino proſcribenda. Leipzig 1740. 4.

J. Ch. Loſſius de arte obſtetricia Socratis. Erfurt 1785. 4.

C. F. L. Simon (Praeſ. Krug) Diſſertatio de Socratis meritis in philoſophiam rite aeſtmandis. Wittenberg 1797. 4.

Godofr. Wilh. Pauli Diſſert. de philoſophia morali Socratis. Halle 1714. 4.

The Socratic Syſtem of Moral, as delivered in Xenophon's Memorabilia, by Edward Edwards, Oxford 1773. 8.

Jac. Guil. Feuerlini Diſſert. de iure naturae Socratis. Altdorf 1719. 4.

Lud. Theoph. Mylii Diſſertat. de Socratis Theologia. Jena 1713. 4.

Joh. Fr. Auffſchlager (Praeſ. J. Schweighaeuſer) Comment. Theologia Socratis ex Xenophontis Memorabilib. excerpta. Straßb. 1785. 4.

Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unſterblichkeit der Seele von W. G. Tennemann. Jena 1791. 8.

2) Ueber die Cyniker.

Georg. Gottfr. Richter Diſſert. de Cynicis, Leipzig 1701. 4.

Chr. Gottl. Joecher Progr. de Cynicis nulla re teneri volentibus. Leipzig 1743. 4.

Frid. Mentzii Progr. de Cyniſmo, nec philoſopho, nec homine digno. Leipzig 1744. 4.

3) Ueber die Cyrenaiker.

Ariſtippus philoſophus Socraticus ſiue de eius vita moribus et dogmatibus commentarius (auct. Frid. Mentzio). Halle 1719. 4.

Barteux developpement de la morale d'Ariſtippe (in Mem. de l'Acad. des Inſcript. Tom. XXVI. Deutſch in Hißmanns Magazin. 4 B.)

Henr. Kunhardt Diſſert. de Ariſtippi philoſophia morali. Helmſtädt 1796. 4.

J. J. Rambach Progr. de Hegeſia πεισιθανατῳ 1771. 4. Auch in ſeiner Sylloge Diſſert. ad rem literariam pertinentium. Hamburg 1790. 8.

4) Ueber die Megariker.

Jo. Caſp. Guntheri Diſſ. de modo diſputandi Megarica. Jen. 1707. 4.

J. Im.

vor ſeinen

de Xenop

Schwab's

loſophiſchem

J. F. Gräffe

ſyntheticorut

antiquitatis

contra Schwa

5) - Ueber

Jac. Arrhenii

Upſal 1708.

Jo. Gottl. Münc

ſcepticismi, nom

1796. 4.

God. Ploucquet

Tübingen 1758.

Ch. Vit. Kindervater Diſſ. Adumbratio quaeſtionis: an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Leipzig 1789. 4.

Iſ. Frid. Langheinrich Diſſert. I. II. de Timonis vita, doctrina, ſcriptis. Leipzig 1720, 1721.

6) Ueber Plato.

Apuleius, Diogenes Laert.

Vita Platonis ex Cod. Vindob. in der Bibliothek der alten Litteratur und Kunſt, 5 St.

Guarini vita Platonis in der Ueberſetzung der Plutarch. Lebensbeſchreibung. Baſel 1535.

Marſilii Ficini vita Platonis vor ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung des Plato und in ſeinen Werken.

Phil. Melanchthon. oratio de vita Platonis in dem 2 B. ſeiner Reden.

Joh. Mich Boſch vita Platonis vor ſeiner Ausgabe der Apologie Sokratis. Straßburg 1591. 8.

Fleury Discours ſur Platon an deſſen Traité du choix et de la methode des etudes.

Vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore par M.. Amſterdam 1752. 12.

La vie de Platon avec l'expoſition des principaux dogmes de ſa philoſophie par Mr. Dacier an der Ueberſetzung der Werke des Plato.

Remarks on the Life and Writings of Plato, with anſwers to the principal objections againſt him, and a general view of his Dialogues. Edinburg 1760. 8. Entwurf von Platons Leben, nebſt Bemerkungen über deſſen ſchriftſtelleriſchen und philoſophiſchen Charakter, aus dem Engl. mit Anmerkungen und Zuſätzen von K. Morgenſtern. Leipz. 1797. 8.

Plato über ihn und ſeine Philoſophie. Altona 1790. 8.

De vita Platonis Diſp. Praeſ. M. Frykwall, Reſp. A. Folker. Lund. 1797.

Corſini Diſſertatio de natali die Platonis, eiusque aetate et itineribus in Gori Symbol. liter. T. VI.

Jo. Guil. Jani Diſſertat. de inſtitutione Platonis. Wittenberg 1706. 4.

Jo. Guil. Jani Diſſert. de peregrinatione Platonis. Wittenberg 1706. 4.

Chriſt. Ritter de praeceptoribus Platonis. Greifswalde 1701. 4.

Syſtem der Platoniſchen Philoſophie von Wilh. Gottl. Tennemann. 4 B. Leipzig 1792—1795. 8.

Alcinous de doctrina Platonis.

Joh. Bapt. Crispi liber de Platone caute legendo. Rom 1594. Fol.

Lud. Morainvilliere Examen Philoſophiae Platonicae. 1650. 8.

A free

A free and impartial cenſure of Platonic Philoſophy by Sam. Parker. London 1666. 4.

Joh. Bapt. Bernardi Seminarium totius Philoſophiae, T. II. Platonis, Platonicorumque doctrinam, definitiones etc. complectens. Venedig 1599. Fol.

Petri Calannae Philoſophia ſenior, Sacerdotia et Platonica. Palermo 1599. 4.

Rud. Goclenii Idea Philoſophiae Platonicae. Marburg 1612. 8.

Joh. Bapt. Weiganmeieri Diſſert. de Philoſophia Platonis. Tübingen 1623. 4.

Aug. Mag. Kraft de notione philoſophiae in Platonis ἐραστῆς. Leipzig 1786. 4.

J. A. Eberhard's Abhandlung über den Zweck der Philoſophie, und über die Mythen des Plato, in ſeinen neueſten vermiſchten Schrift. Halle 1788. 8.

G. E. Schulze de ſummo ſecundum Platonem Philoſophiae fine. Helmſtädt 1789. 4.

Mag. Dan. Omeiſii Diſſert. de illo Platonis effato: philoſophia eſt meditatio mortis. Altdorf 1688. 4.

H. Ph. C. Henke Diſſert. de philoſophia mythica Platonis inprimis. Helmſtädt 1776.

J. Jac. H. Naſt Progr. de methodo Platonis philoſophiam tradendi dialogica. Stuttgard 1787.

Franc. Patricii Plato myſticus et exotericus et Ariſtoteles myſticus et exotericus. Venet. 1591. Fol.

Georg. Paſchius de re literaria potiſſimum morali Platonis. Kiel 1706. 8.

Jo. Fr. Dammann Diſſert. I. II. de humanae ſentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmſtädt 1792. 4.

Scipiohis Agnelli diſceptationes de ideis Platonis. Venedig 1615. 4.

Sibeth Diſſert. de ideis Platonicis. Roſtock 1720. 4.

Jac. Thomaſii Oratio de ideis Platonis, in ſeinen Orationibus No. XIII.

Jac. Brucker Diſſert. de convenientia numerorum Platonicorum cum ideis Platonis, S. bei den Pythagoräern.

G. E. Schulze Diſſert. de Ideis Platonis. Wittenberg 1787. 4.

Theoph. Faehſe Diſſert. de Ideis Platonis, Leipzig 1795. 4.

F. V. L. Pleſſings Abhandl. über die Ideen des Plato in Cäſars Denkwürdigkeiten, 3 B. Leipzig 1786. 8.

De ideis Platonicis Diſp. Praeſ. Matthia Fremling Reſp. von Schantz. Lund. 1795.

Joh.

Jo. Andr. Buttſtedt Progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlangen 1761. 4.

Jo. Chil. Sprembergeri Oratio de praeſtantia et utilitate artis dialecticae, deque definitione eiusdem Platonica. Wittenberg 1598. 8.

J. J. Engels Verſuch einer Methode, die Vernunftlehre aus den Platoniſchen Dialogen zu entwickeln. Berlin 1780. 8.

F. W. L. Pleſſings Memnonium, 2 B. S. 291.

Ebend. Verſuch zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums (metaphyſiſches Syſtem des Plato.)

Marſ. Ficini Theologia Platonica. Florenz 1482. Fol.

Pauli Benii Eugubini Theologia Platonis et Ariſtotelis. Pavia 1624. 4.

Eſ. Pufendorfii Diſſert. de Theologia Platonis, Leipzig 1653.

Henr. Fergii Diſſert. de Theologia Platonis. Gieſſen 1654.

Jo. Weiſii Diſſert. de Theologia Platonis. Gieſſen 1683.

Joh. Phil. Treuneri Theologia Platonis et Ariſtotelis comparata. Jena 1690. 4.

Joh. Friedr. Wucherer Diſſert. II. de defectibus Theologiae Platonis. Jena 1706.

The Theology of Platon by Ogilvie. London 1793. 8.

(Souverain) Le Platonisme devoilé ou Eſſay touchant le Verbe Platonicien. Colln 1700. 8.

Balth. Stolberg Diſſert. de λογῳ et νῳ Platonis. Wittenberg 1676.

(Tennemann) Ueber den göttlichen Verſtand in Paulus Memorabilien, 1. Stück.

Nic. Hier. Gundling de Atheismo Platonis in den Gundlingianis, 43 Th.

Joh. Jac. Zimmermann de Atheismo Platonis. — Ejusdem Vindiciae Diſſertat. de Atheismo Platonis contra Gundlingium. Beide Abhandlungen in den Amoenitat. literar. 11. 13 Tom.

Chr. Meiners Hiſtor. de vero Deo.

D. Tiedemann über Plato's Begriff von der Gottheit in Memoires de a Societé d. Antiquit. de Caſſel. Tom. I.

J. G. A. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Chriſtianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marburg 1788. 8.

Chr. Meiners Betrachtung über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timäus dieſes Philoſophen und deſſen Hypotheſe von der Weltſeele.

Chr.

Chr. Meiners Abhandlung über die Natur der Seele, eine Platoniſche Allegorie. Beide Abhandlungen in dem 1ſten Bande ſeiner vermiſchten Schriften.

C. L. Reinholds Abhandlung über die rationale Pſychologie des Plato, im erſten Bande ſeiner Briefe über die Kantiſche Philoſophie.

E. G. Lilie Diſſert. Platonis ſententia de natura animi. Göttingen 1790. 8.

Joh. Nic. Hartſchmidt Diſſert. Plato de immortalitate animi. Straßburg 1698.

Sam. Weikhmann Diſſert. de Platonica animorum immortalitate. Wittenberg 1740.

Chriſt. Ernſt de Windheim examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Göttingen 1749.

Moſes Mendelsſohn Phädon.

W. G. Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unſterblichkeit.

Joh. Frid. Hilleri Diſput. de campo veritatis Platonicae. Wittenberg 1741. 4.

Chryſoſtomi Javelli Diſpoſitio moralis philoſophiae Platonicae. Venedig 1536. 4.

Magn. Dan. Omeiſii Ethica Platonica. Altdorf 1696. 8.

Gott-

Gottl. Hauſch de Enthuſiasmo Platonis, Leipzig 1716. 4.

Joh. Zentgravii Specimen doctrinae iuris nat. ſecundum diſciplinam Platonicam, Straßburg 1679. 4.

Chryſ. Javelli Diopoſitio philoſophiae civilis ad mentem Platonis, Venedig 1536. 4.

Joh. Sleidani ſumma doctrinae Platonis de republica et de legibus, Straßburg 1548. 8.

Joh. Jac. Leibnitz Diſſertat. Respublica Platonis. Leipzig 1676. 4.

Car. Morgenſtern de Platonis republica commentationes tres. Halle 1794. 8.

Stanford University Libraries
3 6105 008 461 274

B
81
TB
v.2

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.